舍斯托夫文集

张冰 主编

第7卷



Лев Шестов

POTESTAS CLAVIUM

钥匙的统治

张冰 译

商务印书馆
The Commercial Press

http://www.cp.com.cn



商务印书馆官方微信



定价：52.00 元

舍斯托夫文集 第7卷

张冰 主编

POTESTAS CLAVIUM



Лев Шестов

钥匙的统治

张冰 译

商务印书馆 The Commercial Press 创于1897

2019年·北京

图书在版编目(CIP)数据

舍斯托夫文集.第7卷,钥匙的统治/(俄罗斯)列夫·舍斯托夫著;张冰译.—北京:商务印书馆,2019
ISBN 978-7-100-16624-9

Ⅰ.①舍… Ⅱ.①列… ②张… Ⅲ.①舍斯托夫—文集 ②哲学思想—俄罗斯—现代 Ⅳ.①B512.59—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 215221 号

舍斯托夫文集
第7卷
钥匙的统治
张冰 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京通州皇家印刷厂印刷
ISBN 978-7-100-16624-9

2019年8月第1版 开本 850×1168 1/32
2019年8月北京第1次印刷 印张 12¼
定价:52.00元

Лев Шестов

POTESTAS CLAVIUM

本书根据俄罗斯科学出版社 1993 年版译出

《舍斯托夫文集》总序

列夫·舍斯托夫(Лев Исаакович Шестов，1866—1938)，原名耶古达·莱布·施瓦尔茨曼(Иегуда Лейб Шварцман)，是伟大的俄国哲学家，存在主义主要代表人物和奠基者，白银时代俄国文化杰出代表之一。

20世纪俄国哲学被誉为给世界思想界的“一件礼物”，而列夫·舍斯托夫是20世纪俄国哲学的“头把交椅”或“第一小提琴手”。在追溯俄国白银时代宗教哲学思想经由欧洲各国首都等侨居地城市向欧洲思想界渗透、逐渐被吸纳并与之产生深刻共鸣的全过程时，如果缺少了对于列夫·舍斯托夫思想的研究，那将是残缺不全的。列夫·舍斯托夫被称为20世纪“最伟大的俄国哲学家”，对于世界哲学文学界产生了持续而又深远的影响。在欧洲，他是名副其实的“存在主义之父”，同时早在生前就被公认为俄国文坛从象征主义问世以来所有俄国现代派的“祖师爷”和“思想前驱”。

1866年1月31日(俄历2月12日)，舍斯托夫出生于基辅一个商人家庭，父亲伊萨克·莫伊谢耶维奇·施瓦尔茨曼(1832—1914)系大工厂主兼一级商人，母亲安娜·格里戈利耶夫娜(娘家姓什列伊别尔，1845—1934)系其父第二个妻子。其父所经营的

“伊萨克·施瓦尔茨曼布料公司”坐落于波多尔，以经营高质量的英国布料著称。该公司由施瓦尔茨曼夫妇创立于1865年。从1884年起，公司拥有该城最大的商店，从1892年起，公司在克列缅丘格(乌克兰城市)拥有分公司。

舍斯托夫的父亲系古犹太语文献专家、自由思想者，观点进步，视野开阔，思维开放。他想让孩子继承自己的家业，但在这个问题上也并不强求。列夫有两个弟弟、四个妹妹。列夫就学于基辅第三古典中学，但很快就被迫转学莫斯科，在莫斯科大学数学系学习，后转入基辅大学法律系。1889年以副博士学位从该校毕业。学位论文《论俄国工人阶级的状况》被严禁发表，并被莫斯科审查委员会销毁。为此而未能获得博士学位。

毕业后列夫在其父在基辅的公司里工作了几年，同时高强度地研究文学与哲学。但把商业和哲学结合起来并非易事。1895年他患了严重的神经紊乱症，翌年出国治病。此后其父的家族企业对这位思想家成了一种家族的诅咒：此后他还将不止一次中断心爱的工作，抛开家庭和孩子，回到基辅整顿被其父放任自流，又因两个弟弟缺乏规矩而变得松松垮垮的公司的秩序。

1896年列夫在罗马娶了正在该地学习医学的安娜·叶丽阿扎洛芙娜·别列佐夫斯卡娅为妻。两年后二人移居波恩。1898年回到俄国。

1898年舍斯托夫的处女作《莎士比亚及其批评者勃兰兑斯》出版。该书所勾勒出的问题后来成为贯穿这位哲学家全部创作的主题：对于人在世上的“定向”而言，科学认识具有一定的局限性和不足；一般理念、体系和世界观也会遮蔽我们直观美丽而又多样、

丰富而又真实的现实生活的眼睛；把具体感性的人类生活及其悲剧性放在前景中加以考察；不接受“规范标准”的、徒具形式的、强制执行的道德和普遍“永恒”的道德律令。

此书问世后，舍斯托夫紧接着发表了一系列著作和文章，分析俄罗斯作家——费·米·陀思妥耶夫斯基、列·尼·托尔斯泰、安·帕·契诃夫、德·谢·梅列日科夫斯基、费·索洛古勃——创作中的哲学内蕴。舍斯托夫在这些著作中进一步发展和深化了他在其处女作中提出的问题。在此期间，舍斯托夫结识了俄国著名的文化赞助人佳吉列夫，后者是他在《艺术世界》杂志的同仁。

1905 年舍斯托夫出版《无根据颂——非教条主义思维的一次尝试》，在莫斯科和彼得堡知识界引起异常尖锐激烈的争论，争论中出现的观点针锋相对，从欢呼雀跃到坚决否定，不一而足。这本书实际上是舍斯托夫的哲学宣言。按照舍斯托夫自己的说法，“……我的全部任务恰好在于要一劳永逸地摆脱任何种类的、被形形色色的、伟大和并不伟大的哲学体系的奠基人以如此莫名其妙的顽强精神所强加在我们头上的开端与终结”。

1915 年舍斯托夫婚前所生儿子谢尔盖·利斯托帕多夫战死。1917 年二月革命，舍斯托夫并不感到喜悦，尽管他永远都是专制政权的敌人。1920 年舍斯托夫携家离开苏维埃俄国，在瑞士逗留了不长时间后，于 1921 年定居法国直到逝世。

此时他在哲学上关心的课题是巴门尼德和普罗提诺、马丁·路德、中世纪德国神秘主义者、布莱兹·帕斯卡尔和巴鲁赫·斯宾诺莎、索伦·克尔凯郭尔，以及同时代哲学家埃德蒙·胡塞尔。舍斯托夫由此进入那个时代西方哲学界的核心精英圈，而和埃德

蒙·胡塞尔、克劳德·列维-斯特劳斯、马克斯·舍勒、马丁·海德格尔、乔治·巴塔耶等有密切交往。他还在索邦大学举办讲座和开设课程，内容涉及陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰以及整个俄罗斯哲学思想。舍斯托夫还对《路标》杂志（巴黎，1926—1928）的编辑出版提供了帮助，1925年该刊第1期刊载了他的哲学论文《发狂的演说——关于普罗提诺的神魂颠倒》。

1938年11月19日，舍斯托夫于巴黎的布瓦洛诊所溘然长逝。

舍斯托夫通常被人称为"反哲学家"：其主要追求是挣脱意识的束缚，因为意识——由公式和模式等理性抽象物构成的意识——既构成了世界的基础，也遮蔽了真正的现实。自明性即死亡和痛苦的自明性，是世界强加在人身上的。对人而言，这种自明性是在理性主义和人文道德中得以体现的。舍斯托夫没有沿着主流经典哲学家开辟的思辨大道前行，而是剑走偏锋，走了一条"灵魂中的漫游"式的哲学之路，为此他选择格言警句体和评论注释体进行写作。对于舍斯托夫来说，最重要的任务是从普遍必然判断这种幻觉的俘虏下挣脱出来，走向上帝。因此他为自己的哲学研究选择的对象是面对上帝的人——陀思妥耶夫斯基、帕斯卡尔、尼采、克尔凯郭尔——的经验（体验）。舍斯托夫完全被圣经的魅力所吸引，尤其是圣经中那些先知们以及使徒保罗。正是圣经以其向世界发出的挑战，以及上帝对这种挑战的回答证明，自明性是一种可怕的幻觉和骗局。"理性导向必然性，信仰导向自由"——这句话完全适合舍斯托夫自己的命题。

迄今为止，舍斯托夫的著作在俄罗斯国内外以各种欧洲语言

出版了有数十种之多。其中，俄罗斯出版的文集从上个世纪初至今，便有所选篇目多寡不等的数十种文集(多数为两卷本)。国际上出现最早的是法文版文集、德文版文集等。

在我国新时期以来的外国文学界哲学界，自从列夫·舍斯托夫的《在约伯的天平上》(我校董友先生译)、《开端与终结》、《旷野的呼告》(方珊译)问世以来，在读书界产生了持续、持久、恒常的影响，包括上述译著在内的舍斯托夫的著作，在数十年间，持续不断地由多家出版社再版，成为读书界"学术类书籍的常销书"，也成为学术低迷、拜金至上时代的一个"思想的奇迹"。有鉴于此，对于舍斯托夫思想在20世纪俄罗斯和世界思想史中的意义与地位进行系统梳理和总结，编纂一部信实可靠的列夫·舍斯托夫文集，就成为当今学人对于我国外国文学和外国哲学研究界应该承担的一种责任和义务。

舍斯托夫著作在我国的翻译介绍，可以从以下简表中见一端倪。《在约伯的天平上——灵魂中漫游》(董友等译，生活·读书·新知三联书店，1989年第1版)；《旷野的呼告》(方珊、李勤译，华夏出版社，1991年第1版；天津人民出版社，2009年版)；《开端与终结》(方珊译，云南人民出版社，1998年版)；《舍斯托夫集》(方珊编选，上海远东出版社，1998年初版；2004年第2版)；《以头撞墙》(陕西师范大学出版社，2003年版；天津人民出版社，2007年7月版)；《双头鹰文库》(方珊、张冰主编，共6本，华夏出版社，2001年版)；《舍斯托夫文集5卷本》(方珊主编，世纪出版集团、上海人民出版社，2004年版，第1卷《钥匙的统治》，第2卷《在约伯的天平上》，第3卷《雅典与耶路撒冷》，第4卷《旷野呼告·无根据颂》，第

5卷《思辨与启示》);《雅典与耶路撒冷》(张冰译,云南人民出版社,1999年版;世纪出版集团、上海人民出版社,2004年版);《钥匙的统治》(张冰译,世纪出版集团、上海人民出版社,2004年版);《旷野呼告·无根据颂》(方珊、张冰等译,世纪出版集团、上海人民出版社,2004年版)。

我们这个即将在商务印书馆出版的《舍斯托夫文集》,除以上已经翻译过的著作外,增补了最新发现的舍斯托夫著作4部:《莎士比亚及其批评者勃兰兑斯》《希腊哲学史演讲录》《伟大的前夜》和《唯凭信仰》。这几本书本人在2015年在莫斯科大学访学时全部购齐。目前,拟议中的《舍斯托夫文集》分为13卷。第1卷:《莎士比亚及其批评者勃兰兑斯》;第2卷:《托尔斯泰与尼采学说中的善》;第3卷:《悲剧哲学》;第4卷:《无根据颂》;第5卷:《开端与终结》(文集);第6卷:《伟大的前夜》;第7卷:《钥匙的统治》;第8卷:《在约伯的天平上》;第9卷:《旷野呼告》;第10卷:《雅典与耶路撒冷》;第11卷:《思辨与启示》(文集);第12卷:《唯凭信仰》;第13卷:《希腊哲学史讲演录》。

舍斯托夫的著作在读书界享有广泛而又良好的声誉,这次中文版《舍斯托夫文集》的问世,必将引起广大读者的热情关注,欢迎广大读者对本文集的编纂和翻译提出宝贵意见以便今后修订。相信经由我们的努力,一定能使舍斯托夫和中国读者之间的“心桥”更加畅通无阻。

谨以此为序。

张冰

2018年6月

本卷说明

1913年年底，舍斯托夫已经开始对钥匙的统治问题产生了浓厚兴趣。1915年，舍斯托夫作为莫斯科心理学协会会员，在该会做了“钥匙的统治”的演讲报告。次年，“钥匙的统治”（含18段格言）发表于1916年的《哲学和心理学问题》。有关埃德蒙德·胡塞尔的“凡人皆有一死”一文发表于1917年的《哲学和心理学问题》。此时，舍斯托夫在莫斯科经历了二月革命和十月革命。1919年，舍斯托夫写完“一千零一夜”，后收入《钥匙的统治》，成为该书序言。在丧失从国外获得《唯凭信仰》(*Sola Fida*)手稿的希望以后，舍斯托夫不顾困难在1915年重新开始写作。他写了18则格言警句，都发表在《俄罗斯思想》1916年1月号和2月号，标题是《钥匙的统治》，嗣后收入同名著作的上卷。毫无疑问，与维亚切斯拉夫·伊万诺夫的交往，促使他写作了关于他的“伟大的，超伟大的维亚切斯拉夫”这篇文章。1916年11月4日，还做了一次关于他的报告。文章发表在11月的《俄罗斯思想》上。文章末尾有一则题记：“1916年6月于辛基诺村”。

早在1908年舍斯托夫就读到过胡塞尔的著作。也许，舍斯托夫对胡塞尔著作的兴趣，是受了他的朋友格·格·施佩特的感染

所致，后者乃是胡塞尔最狂热的信徒。1926 年年初，舍斯托夫论胡塞尔著作的法文版在巴黎出版，在法国和德国引起热烈反响。1917 年，还在不同的杂志上发表了 21 则格言警句，其中 11 则刊载于《枝条》文集，8 则刊载于《思维与话语》周刊第 2 期。后一种刊物本该于 1918 年问世，可实际出版远比这晚（书末标注的时间是 1918—1921 年）。上述著作是在俄国发表的最后两部论著。1917 年发表的 21 则格言警句和 1916 年发表在《俄罗斯思想》上的 18 则格言警句一起，构成了《钥匙的统治》的第 1 卷和第 2 卷。论述维亚切斯拉夫·伊万诺夫和胡塞尔的文章，构成该书第 3 卷的第 1 章和第 2 章。被纳入此书的或许还有早在基辅就写成的一些论著：《论万物之根》，竣稿于 1918 年 10 月和《一千零一夜（代序）》，文末标注的日期是：基辅，1919 年 1 月。后两部著作未能在俄国出版。这两部著作于 1921 年发表于巴黎的《当代纪事》第 3 期到第 5 期。《钥匙的统治》一书 1923 年于柏林的“西徐亚人”出版社出版。1926 年该书译成德文出版。1928 年它又被译成法文出版，直到 1968 年，它才有英文版。

本书按舍斯托夫的原初构想，是要写成陀思妥耶夫斯基宗教大法官传说的续篇。在舍斯托夫看来，这一传说是对几千年来欧洲史的总结。陀思妥耶夫斯基宗教大法官凭借手中的权威，成为一个攫取人类完善生活之精神统治权的僭主和篡位者。“钥匙的统治”就是其具有绝对权力并进行合法统治的代用语，成为上帝在大地上的合法代理人。舍斯托夫是要借此指出，它是可怕的理性主义之果，是原初的知识之果，正是它曾欺骗过人类之始祖，诱惑

了旷野的基督，迄今仍在向我们每个人以廉价的许诺取代活生生的上帝，取代人类真正的自由。

1919 年 1 月舍斯托夫完成了《钥匙的统治》的手稿，里面汇集了 1916 年、1917 年和 1918 年发表的文稿，和两部 1918 年和 1919 年 1 月写于基辅的较长的文稿。

目　　录

第一章 一千零一夜(代序)

善不是上帝。应当寻找那高于善者。应当寻找上帝。

——舍斯托夫:《哲学与布道》

不要让人们指责我们不清晰,因为清晰性正是我们所关切的。

——帕斯卡尔

一

可曾有哪位哲学家承认上帝吗?

除了只承认一半上帝的柏拉图外,其他人都只是在寻求智慧罢了。可这又是多么奇怪呀!雅典哲学的繁荣恰好和雅典衰落时代相吻合。似乎衰落状态教会人去询问了,也就是说,把人的思想引导向上帝。当然,根据一个人会死,甚或根据一些邦国、一些民族和一些崇高的理想均会消亡这一点,无论如何也"得不出"有一种至善的、全能的和全知的、人们可以对之祈祷和希望的生物存在的结论。可是假设我们得出的结论是信仰没有任何存在之必要,我们满可以满足于仅有一门其操作术语里包含所有"应该"和"理应"的科学,又当如何呢?

然而，一个信教者的“逻辑”和一位学者的逻辑是截然不同的。唱圣歌者说：“主呵，我从深渊向你呼告。”（de profundis adte, Domine, clamavi.）“深渊”和“主呵”之间又有何联系呢？如果你拿这个问题去问学者，他不会“搞懂”的，他会说，二者之间没有也不可能有任何关联，就如同在夜间烟囱里风的呼啸声和我的笔尖在纸上移动发出的沙沙声之间，没有任何关联一样。弄得好的话，他还会援引亚里士多德关于必然性和偶然性的论述。“引起偶然性的原因是不确定的，因此，偶然性是人类理性所不知的，它不是根据本质确定自身（现象），而是一种伴随物。偶发事件一般根据其所带来的是好还是坏而被称之为成功或失败：偶发事件所带来的好的或坏的结果如果很大，人们便称之为幸或不幸。可是，由于偶发事件通常不会早于物本身，因此，关于原因，也必须说是同样如此。而如果偶发事件和盲目的力量的原因是上天，那么，理性和自然就会是比上天更早的原因。”[1]“深渊”和“主呵”之间的联系无疑是偶然的：了解基本原因的理性能够毫不犹豫地确定这一点。而自然当然是和理性在一起的。对自然来说，“深渊”和“呼告”以及“主呵”是彼此间无任何内在关联的三个概念。为了解释亚里士多德的话，我可以援引黑格尔，看起来他在很大程度上要比亚里士多德本人更加充满了斯达基里特[2]哲学的精神。“太阳系的运动是按照不变的规律进行的，而这些规律实质上就是太阳系的理性。”[3]还不明白吗？和亚里士多德如出一辙！归根结底最后的本

① 亚里士多德：《形而上学》，XI，1065a 34—64。——原编者注

② 此乃亚里士多德的别名。——译者注

③ 《黑格尔全集》，第 8 卷，第 12 页。——原编者注

质——“理性”与“自然”——不是什么别的,而即运动的规律。而拥有几何学方法的斯宾诺莎,则要比黑格尔和亚里士多德更勇敢、更坚定。他勇敢无畏、直截了当地声称:“理性的本性习惯于把事物不是当作偶然,而是当作必然”(de natura rationis non est res, ut contingentes, sed ut necessarias contemplari)[①],这样一来,他也就把所有偶然变成必然了。在我们引述的这个例子中,无论“深渊”还是“呼告”抑或“主呵”,以斯宾诺莎之见,就都从偶然变成了必然,也就是说,就都丧失了亚里士多德还以为是可以保留的善和恶(ἀγαθὴ καὶ κακὴ τύχη)的所有色彩。幸与不幸(εὐτυχία καὶ διστυχία)这一哲学问题,对于亚里士多德来说,至少还是存在的。我当然无意在此坚持幸福主义抑或实用主义理论——尽管我得承认,和机械论世界观相比,就连庸俗的享乐主义也很透彻。况且,要知道在亚里士多德本人那里,幸与不幸的含义并非通常意义上的成功或失败。亚里士多德说的是,偶发事件(τύχη καὶ αὐτόματον)仍是世界产生的原因。如世界产生这样的“成功”,被归之于偶发事件!……

可要知道这是对的:从理性的观点看,世界的诞生的确是纯粹偶发事件。换言之,理性必须假设,世界可以诞生也可以不诞生。你们如果想要了解全部真相的话,那么,实话说,理性根本就不允许无论世界诞生还是世界存在的可能性——所以,**世界的诞生和存在是违背理性及一切可能性的**。当亚里士多德断言,偶然性是人类理性所不可知的,他的表述尚不够确切,更准确地说,是他还

---

① 斯宾诺莎:《伦理学》,第 2 卷,第 44 则。——原编者注

没有把话说完。偶然性岂止是人类理性所不可知的，对于理性而言，偶然性根本就不存在，因此，自然而然，它也就无论如何也不可能是科学认识的对象。“偶然性是这样一种东西，它，的确，常常会发生，但其出现并非出于必然性，并不经常，而且也不是在大多数情况下出现的，我们以此说明了什么是偶然性，由此可见，为什么不会有关于偶然性的科学，因为任何科学都有自己的对象，该对象不是经常就是在大多数情况下出现，而偶然性却既不属前者，也不属后者。”[①]的确如此，偶然性既非经常出现，也不是在大多数场合下出现。偶然性是任性而狂暴的，正如某些人认为的那样，它不合法则地闯入构造完善、组织严密的统一体。然而，既然科学像古代那样，把探寻基础本质（πρῶται ἀρχαί）和达到万物之根（ῥιζώματα πάυτων）当作自己的任务，那它是否有权把偶然性从其研究的对象中排除出去呢？偶然性是不会经常出现的，它很罕见，可难道这就意味着它不够重要不够本质吗？是的，亚里士多德曾经毫不犹豫地断言，我们应当关注那些永远都在发生的事。可要知道这完全是一种任性的、没有任何根据的观点，它作为一种论据是没有任何意义的。如果亚里士多德再想不出别的什么来捍卫自己的观点的话，那就说明，他实际上已经无话可说了。

因为一个显而易见的事实是某物的重要性、重大性和实质性，根本就并不取决于它是经常复现与否。天才是极为罕见的，平凡的人则要多少有多少。但天才总是能吸引我们去关注。100 年甚或 1000 年中，往往才会有一次发现。可是，即使在世界存在的无

---

① 亚里士多德：《形而上学》，XI，1065a。——原编者注

限延续的全部时间中,只有过一次发现,那对于我们来说,这一次发现也比所有那些每日每时甚至每分每秒都在重复出现的现象,更加无可比拟,更加珍贵。有人会说:重复出现的现象可以允许人们去检验,甚至进行人工检验(实验),偶然性现象却无法检验。一块石头沉入水里,这是我们每天都可以看到的,而上帝向人显现,却只有过一次,在西奈山上,而且,还连个证人也没有。我们如何才能认识或然之事呢,有没有过这么件事呢?

显然,对偶然性最实质性的、最有决定性意义的反驳,不是它有没有意义,而是我们无法捕捉和记录它。就其本性而言,所有偶然性现象都极其任性,而且,它的显现也只有一个短暂的瞬间。因此,柏拉图早就对雅典哲学的基本思想做了表述:“τὶ τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὔκ ἔχον, καὶ τὶ τὸ γιγνόμενον μὲν ἀει, ὄν δὲ οὐδέ ποτε”,也就是说,“对永远存在却没有起源的现象和永远发生却并不存在的现象”做了区分。永远存在的现象,作为永远与其自身相等、同一的现象,是理性和思维可以认识的。可对于那些永远在时时产生又时时消失的现象,我们如何才能捕捉到它呢?用理性是绝对不可能捕捉的。在我们这个例子中:一个人“从恐惧和绝望的无底深渊里向上帝呼告”。要知道此例中的一切都是偶然的。假使既无深渊也没有恐惧,那他就根本看不见上帝也就不会向他呼告了。可也有的时候有了恐惧,也有深渊和绝望了,却没有谁可以向之呼告了——没有上帝。上帝是经常没有的。它同样也在时时出现又时时消失。有关上帝,我们甚至都不能说他经常出现的话。相反,通常,在大多数情况下,他是没有的。因此,理所当然地,他不可能成为科学认识的对象。而亚里士多德的“凝然不动的第一推动力”

(primum movens immobile),即他称之为上帝的"第一推动力",无论如何也不配享有上帝的美称,确切地说,第一推动力恰恰是与上帝直接对立的,因此,如果说它是基础本质的话,那我们就应该直截了当地说,上帝是没有的。因为一个人无论他掉进了怎样的深渊里,也无论他多么恐惧和绝望,他都不会向凝然不动的第一推动力祈祷,尽管对他来说显而易见的是,这一推动力一直存在着,直到将来。而唱圣歌者也从来就不会因这样的上帝而焕发灵感,而如果也没有另一个上帝的话,那么,我们中间也就不会有唱圣歌者了,不会有先知,不会有使徒了。实际上,除了柏拉图,他,正如我所说,无论如何也无法断定,究竟该更关注什么好,是关注认识永远都与其自身同一的现象的理性好呢,还是该关注非理性却又无法克服、始终在吸引他走向古代神话的吸引力好,而其他所有的哲学家们却坚信,上帝只为人民和民众而存在。

二

柏拉图承认 ἀνάμνησις,相信理念[①]——尽管凭借理性他当然也无法完全走进理念王国,由此可见,亚里士多德著作中所充斥的针对他的那些严厉的批评,是他该得的。但是,如果我们因此就以为,在亚里士多德那里,事情要好得多,以为亚里士多德终究得以为其哲学奠定了牢固的基础的话,那可就太幼稚了。亚里士多德恰好是在哲学的基本问题上,即什么是认识的对象这一问题上,犯

---

① 原文为俄文。——译者注

了迷糊,而且其迷糊劲儿比他的老师更厉害。他不承认理念是存在的,对他来说,存在着的只有单体,而他所能认识的对象,却又不是单体,而是一般,这也就是说,与其所设定的任务相反,认识的对象不是存在物,而是非存在物。这一点,甚至就连像策勒和施莱格尔这样狂热的亚里士多德崇拜者和门徒也是承认的。

遗憾的是,无论是策勒还是施莱格尔都没提出这样一个问题:像亚里士多德这样博学而又天才的学者,竟然看不出自己体系里有着如此触目的矛盾,怎么会这样呢?当需要寻找柏拉图的矛盾时,表现得如此富于洞察力和警觉性的亚里士多德,为什么对待自己时却又是如此盲目和无能呢?这位热爱真理甚于与柏拉图的友谊,甚于世上一切的亚里士多德,似乎理应对自己远比对其老师更要严格得多才是呀?!此外还有:如此重大、显然本来足以把这些天才的雅典人哲学建树的意义彻底取消的矛盾,为什么居然根本就不曾妨碍,甚至如今也不妨碍他们成为全体寻找真理的人类的理性的统治者呢?要知道即使在今天,在当今之世,我们也未能在这一具有根本性重要意义的哲学问题上,取得重大成功。而如今,谁拥护亚里士多德,谁就拥有关于非存在的"一般"的科学;谁拥护柏拉图,谁就会被谴责他搞的是现代理性完全不可接受的神话。大家都希望哲学能以存在物为对象,希望哲学能成为一种严密的"科学"。

且听现代亚里士多德,即黑格尔是如何充满信心地说到哲学的吧:"……真理不仅像宗教那样,通过观念和感觉表现,像艺术一样以直观的形式表现,而且还表现于思维着的精神中,我们由此而得到了第三种统一的形式——哲学。因此,哲学是最高级、最自由

和最智慧的形式。"(Das Wahre gelangt aber nicht nur zur Vorstellung und zum Gefuhle, wie in der Religion, und zur Anschauung, wie in der Kunst, sondern auch zum denkenden Geist; dadurch erhalten wir die dritte Gestalt der Vereinigung (des Objectiven und Subjectiven)—die Philosophie. Diese ist insofern die höchste, freieste und weiseste Gestaltung.)的确,这已成为一种哲学传统:所有哲学家都在竭力抬高自己的事业。而且,就连亚里士多德本人,在这方面,也不输于黑格尔。可亚里士多德生活的年代,距今已有两千多年,那时的文化界对于两大唯一的、可一而不可再的发现"事例"——无论是《旧约》还是《新约》——尚一无所知,而黑格尔对此是了解的,而且,他曾多次并经常说到这些"事例",并以他自己也系从中出生的德国人民而自豪,以为他们比所有其他民族更加深刻地理解了这一发现![1]……

抑或这不过是些空话而已?当然是空话!黑格尔就其精神而言,与亚里士多德可以说是太亲近了,以致他们都能严肃地接受神话——无论是荷马还是圣经。对他来说,思维着的精神(denkender Geist)就是一切。凡是无法被纳入思维中的精神的一切,都作为临时的、不需要的和没有意义的东西而被抛弃。和亚里士多德一样,他首先致力于使哲学成为科学——而他把科学首先理解为这样一种知识,这种知识可以跟他人交流或是传达。导师说过:"知识的特征在于它可以被传给他人(此人可教)。"(σημεῖον τοῦ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν εστίν)导师的这番训诫,任何人都

① 如:"德国民族的使命在于充当基督教原则的载体。"——原编者注

不可拒绝。科学的基本特征在于它永远都可以训练人。与此相应,哲学家们,由于他们从前不得不现在也不得不理会启示,所以,尽管圣经叙事的含义已足够清晰,他们还是永远都在追求把启示变为 ἀεὶ ὄυ,变成一种恒常不变的存在物,变成只有历史事实才是的一种东西,也就是说,它一旦发生过,就和所有历史事实一样,被时间永远地吞噬了。甚至就连完全接受雅典哲学的教父们,也在此种意义上阐释圣经,即使圣经与已被自然之光(lumen naturale)所发现的基础本质协调一致起来。圣子的诞生、基督的显现及其十字架之死,同样也被描述为不是一种某次发生之事,而是经常发生之事。正以为此,由希腊化了的犹太人斐洛提示而产生和发展出了有关逻各斯(λόγοσ’ε)的学说,尽管在整部《圣经》中,只在第四福音书的第一首诗中,提到逻各斯。雅典哲学中对逻各斯概念进行过研究,于是乎,那些具有哲学的,亦即无神论思想情绪的大脑们,那些相信自己也只相信自己的大脑们,兴高采烈地抓住每一次机会,好把启示和理性,也即把自然之光和超自然之光(lumen supernaturale)联系在一起。不用说,此项联合所得的好处和优势,过去是、现在也依然是全部归之于自然之光名下了。天主教很好地理解了这一点,所以,在梵蒂冈教会上做出决议:“上帝的存在可以通过自然理性来证实。”(Dei existentiam naturali ratione posse probari.)

可是,我要重申的是:我们没必要欺骗自己。我们当然可以用理性的理由来证明上帝的存在,而且这样的证据我们多得不胜枚举。可是,此类证据和众所周知的那种夸奖和表扬一样,丝毫也不能让我们舒服起来。每次当理性想要证明上帝的存在时,它都要

把自愿服从于理性所强加于它的基本“原则”作为首要条件。被无论什么述语所证实的上帝，已是全能的、全知的和至善的上帝——理性什么没赋予它呀——这上帝已是承蒙理性关照过的上帝。因此，他自然也就成了丧失了“述语”的生命，因为理性，即使它有此愿望，它也无论如何无法创造出任何活的生命——要知道这不是它该干的事，况且，理性就其本性而言在这个世界上它最仇恨的，就是生命，它本能地嗅出生命是它不共戴天的仇敌。理性自从它登上历史舞台以来，就一直把与生命斗争当作自己的主要任务。这一点，或许任何时代都不像近代那样表现得是如此鲜明，在整个文明的世界震耳欲聋的一片掌声中，泛理性和泛认识论（sit venia verbo）宣布了自己的统治权。正如人们习惯性的说法，犹太和雅典天才之间持续千年之久的那场斗争，其结局正是如此。哲学里获胜的是黑格尔，神学里获胜的是梵蒂冈教会，后者，正如我刚才提到的，宣称：“上帝的存在可以通过自然理性来证实。”

然而，梵蒂冈教会于 1870 年所宣布的这一决议，在天主教历史存在的数百年中，为自己开辟了道路，并且在中世纪事实上已经成为一个教条：雅典和犹地亚的联合要求以之为先决条件。是的，舍此无它。基督教诞生于伽利略。好像是勒南吧，他写到，在我们纪元初，犹大是当时已知世界中最愚昧野蛮的一个国家，而伽利略则是犹地亚国中最愚昧野蛮的一个邦国，而在伽利略国内，新学说之光出现于其中的木匠和渔夫，又属于所有居民中最愚昧野蛮的一部分。在受过雅典教育的国度里被培育了半个世纪之久的自然之光，突然间居然会被最愚昧无知的伽利略的木匠和渔夫们所掌握和支配，这又是怎么回事呢？古希腊人曾经坚信，理性不仅可以

向他们证明上帝的存在,不仅可以解释无论什么事物,而且能够提供人类所能想望的一切优秀的东西。要让他们同意并且承认他们在最高程度上所固有的自然理性(ratio naturals),就必须首先崇拜犹太人的超自然理性(ratio supernaturalis),承认"万物之始始于道"(λόγος ἐν ἀρχῆ),不仅古希腊人有,而且犹太人也有!而当愚昧无知的犹太人从深渊里呼告(clamabat ex profundis)时,上帝回答他了,可当受过教育的古希腊人思考时,他的思考却未带来任何结果。

显然,无论是古希腊人和古罗马人,即耶稣的同时代人,无论是犹太人还是我们的当代人,都从未认真地假设过,即从深渊呼告,在接近真理的意义上,与辩证思维相比,可以具有无论怎样的优点。也就是说(当然,我的说法还不够明确),各个时代的文化人都知道得很清楚,凡呼告——无论从深渊还是从高山上——总归是无目的的、无意义的,都知道呼告和号哭和真理没有任何关系。上文所引黑格尔有关"宗教"和"哲学"之关系的论点,其意义即在于此。黑格尔说,宗教中的真理可以凭观念和感觉理解,艺术可以凭直观,只有在哲学中,真理才向思维中的理性显现。而且,真理只有在哲学中才能获得最高级、最自由、最智慧的表达。

初看起来似乎以为黑格尔之所以面面俱到,只是在力求公平而已。无论宗教、艺术还是哲学,都以各自的方式接受真理。可实际上,这里根本没有任何公平可言。黑格尔公然宣称,与接受真理的其他方式比,思维着的理性具有全部优点:其他方式只达到正面肯定的程度,而优势程度赋予了思维着的理性。为什么会这样呢?

为什么思维着的精神就比其他精神更高级，更自由，也更智慧呢？当然，除了说这是既定的哲学传统外，黑格尔举不出任何其他理由，但他并不以此优越性为限。思维着的精神野心比这更大得多。它想成为唯一的和最高的审级，它想要为自己保留彻底解决存在的所有的、从第一到最后问题的权力。当人从深渊中呼告时，思维着的精神却知道，无论你呼不呼告，终归不会有任何结果。你可以——如果你疲劳已极——欺骗自己的感觉，所以，或许你会梦见，你见到了上帝，或是上帝听到了你的呼告。但这将只是宗教真理，在思维着的精神的审判台前，此类真理并非最高级的、最自由的和最智慧的。"上帝的存在可以通过自然理性来证实。"

三

换言之，我们应当重新回到对上帝存在的本体论证明上去。近代以来，笛卡尔出色地发挥了这一点，对此，尽管有康德的"反驳"在先，黑格尔还是认为有可能予以恢复。我们应该注意到这样一个情况，即笛卡尔早就——正如我们从他的《第一哲学沉思录》序言中所能看到的那样——不仅认为凭着自然之光可以证明上帝的存在，而且，和黑格尔完全一样，坚信只有经自然理性证实的东西，才是真的，其余的都是假的，不值得给予任何信任。而同样也十分奇怪的是，正是在这位浑身上下从头到脚渗透了对理性之信仰的笛卡尔笔下，我们可以读到这样一段话："无神论者通常作为反对上帝存在之论据所援引的一切，其根据或是说人的感情被加之于上帝身上了，或是说人类的精神觊觎那样一种力量

和智慧,即能理解和确定什么是上帝能做和该做的,所以,我们只须回想一下,我们的精神应当被看作是有其终结的,而上帝则应当认为是不可理喻的和无终结性的,那么,所有这类难题也就迎刃而解了。"(*a*deo, ut modo tantum memores simus mentes nostras considerandas esse ut finitas, Deum autem ut incomprehensibilem et infinitum, nullam ista difficultatem sint nobis paritura.)我认为我们可以无可指摘地断言,每次,当理性主义者以神祇的不可理解性为由时,这所谓不可理解性后面,隐藏着一种信念,即所提这类问题,不要求,或不如说,不值得回答。说到笛卡尔,那么这种推断更加适宜,因为他对伽利略的审判过程实在是记得太清楚了。"无神论者"通常的反驳是说上帝是世上之恶的纵容者,说他对义人之死和罪人之流得意十分冷漠,对此的回答,也就是笛卡尔实际上认为的,即上帝实际上无能为力。甚至就连斯宾诺莎也无法彻底公开地这样说,尽管他比笛卡尔更勇敢也更坚决。但斯宾诺莎毕竟不忌惮地写下了这样一段话:"尽管经验每日都向我们证实……益处和害处不加分辨地落在义人和罪人身上,人们却无论如何也无法拒绝根植于其内心的偏见(即有关上帝的恩赐和公正的)。他们很容易把此类现象归结于属于同一类的另一些现象,其意义他们同样不可解。这样一来,人们也就仍旧是愚昧的,这样就把其世界观的整个建筑物彻底推翻,而在其原地建起了新的。因此,他们宣告了一个无可置疑的真理,即神祇的决断远远高于人的理解力。仅此一点即足以成为真理总是对人类隐藏的原因。"(Unde pro certo statuerunt, Deorum judicia humanum captum longissime superare; quae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum

genus in aeternum lateret.)显然,斯宾诺莎所说的,恰好正是笛卡尔所想的。只有那个想要把真理永远向人隐瞒的人才会迷信神祇的决断是人类理性所不可知会的。可是,达到真理的难道不是笛卡尔吗?斯宾诺莎难道不是追随笛卡尔的足迹走的吗?我们是否可以假设,即笛卡尔不如斯宾诺莎看得清,假设人的理性和神的理性不相匹配的理由只是一种隐瞒真理的危险而又有害的方法呢?笛卡尔的方法本身即已在要求以斯宾诺莎所说的为前提。或总而言之,科学的方法不允许在上帝和人之间有任何共同点,它干脆就把上帝逐出了人们的视野。因为上帝的理性和意志,是与我们的理性和我们的意志截然不同的:相同的仅仅是名称而已,其差别如同天狗星座和狗(一种会吠叫的动物)一般。而在这里,又是斯宾诺莎是最诚实实在的见证者。"如果理智与意志属于神的永恒本质,则对于这两种属性,显然应与一般人所了解的理智与意志完全不同。因为构成神的本质的理智与意志与我们的理智和意志实有天壤之别,最多只是多词相同。就好像天上的星座'犬座'与地上能吠的动物'犬'一样。"(《伦理学》,I,XVII:"Nam intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine convenire possent; non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis animal latrans.")[①]这段话以一种斯宾诺莎朴素无华的风格所特有的辉

---

① 译文参考斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆 1991 年版,第 21 页。——译者注

煌的表现力,说出了一个任何科学方法和课题最后最隐秘的思想。笛卡尔没有直截了当地说出这一点,因为,正如我已经指出的那样,他不愿意让自己遭受伽利略的命运。黑格尔同样出于某种如果不是生活的,那至少与科学无关的考虑,没有把话说尽。近代哲学家中只有叔本华和费尔巴哈公开大声地宣称没有上帝。因为,当然了,如果上帝的理性和意志和人的理性和意志如此相似——如天狗星座和狗(会吠叫的动物)一样的话,那么,无论随便什么就都可以以上帝之名来称呼之了。每到那时,就连唯物主义者的物质就也是上帝了。如若不然,就是:上帝是上帝,人是人。

的确,斯宾诺莎是认为尽管上帝与人没有任何关系,但人仍然应该去爱上帝。[①] 此外,斯宾诺莎还认为,他所描述的那个上帝,配得上所有的爱,而且是一种至善的生物。但这显然已经不是什么"客观"的判断,而是一种评价,亦即个人的一己之见,尽管这个人是个杰出的人物,而且,也不可能采用几何学方法或其他某种方法对这种评价予以证实。老实说,"严密科学"的领域以此为界,所以,我们也就可以安安静静地从斯宾诺莎的伦理和宗教理念旁边走过去了。对于我们重要的只有一点,即根据斯宾诺莎的信念,尽管没有上帝,但这根本不构成任何灾难,而且,恰恰相反,没有上帝好处多多。此外重要的还有,从古至今所有的哲学家们也都一无例外地是这样想的。实在说,犬儒主义者和斯多葛派的学说其主

① 参阅斯宾诺莎:《伦理学》,第15、16、18—20条。试比较第19条赞美歌德的定理:"谁爱上帝,谁就不可能追求让上帝反过来也爱他。"——原编者注

要任务就是向人证实，他们可以以其内心创造的力量，获得一个人所需要的一切。美德作为最终的目的，生命的意义和内涵，按照此类派别的理念，乃是应能取代上帝位置的那一代用品。而（如果我们相信哲学家们的话）这一代用品是完全可以接受的。在这方面，犬儒主义者和斯多葛派在哲学史上所起的作用是十分巨大的。人们一般以为，这两派均缺乏"理论方面"的兴趣，所以，科学哲学往往从他们身边走过。这是一大误会。苏格拉底早已以其道德的训诫预先决定了嗣后哲学追求的命运。犬儒主义者尤其是斯多葛派，尽管他们如教科书上所说是"片面的"，却最鲜明突出地表达了未来哲学的建筑物注定要建基于其上的那些原则。哲学只有当一个人决心弃绝自身和自我毁灭时才有可能。换句话说，哲学的开端是人的"道德上的"完善。谁不能超越其唯一性、独一性，超越其"偶然的"个性，谁就不是一个哲学家。黑格尔在其《逻辑学》中十分坦然地谈到这一点。理论家-思想家的美德在于他弃绝自身，不再总是需要什么的人，而仅只成为认识的主体，成为一般的认识，成为思维着的精神 。[①] 这一条件或许从未表述得如我所说的那样露骨。但问题不在于怎么说。问题的实质在于，斯多葛主义渗透了无一例外的所有哲学体系……

---

① "在逻辑中我们是这样理解思想的，即除了构成其思维本身及其所产生的内容外，思想不会有任何别的内容。因此，逻辑中的思想实质上是纯思想……仅仅为其兴趣所决定的自然人，在自己本身身上并不存在……当我思考时，我不会拒绝我自己的主观特点，我深入对象之中，让思维自主地行动，而如果我从自身补充一些什么进去的话，那我就不会很好地思考。""意识作为一种仅只涵盖现象、在其自己的道路上摆脱其直接性并与外在物交织在一起的精神，成为一种将其自身作为对象呈现的纯认识……纯本质，正如它们自身实质上所是的那样。它们是纯思想，是思考其自身本质的精神。它的自我运动就是精神生活。"——原编者注

如今,如果我说斯多葛主义是怀疑主义的亲兄弟的话,或许不会是一种悖论。斯多葛主义是在绝望和彻底失望的基础上诞生的。这一理念被放在了现实的、活的生物的位置上。因为人们已经证实完全丧失了对坚持一个活人之权利的可能性的希望。凡产生的一切——而正如经验表明的,一切生物都是生成的——都会死掉。黑格尔坦然承认:“自然死亡只是自然对人实施的一种绝对权力。”[1]这位哲学家对死亡之权利的信念是如此之绝望,以致在他的语调里听不出丝毫紧张。他完全是以一种斯宾诺莎式的精神在讨论生命与死亡、自然与人的,就好像这是些垂直线和三角形。正如同在平面上从一点到另一点只能画一条垂直线这一思想,既不会令他高兴也不会令他悲伤一样,他以同样的冷漠把人交给自然的绝对统治之下。对他来说,人只是精神的一个方面,精神则是人已在其中被克服的东西。我要重申并坚持的,是所有哲学家从前和现在都是这样想的。他们以为一旦有科学,那么别的什么也就不需要了,显然,他们丝毫没有想到,即科学兴许还没有掌握真理呢,而他们却怀着这样的信念以同样冷静的态度,既牺牲活人也牺牲活的上帝。

在普遍法则之下唯有尼采是个例外。当他确信上帝没有了时,他被如此疯狂的绝望所攫取,以致尽管他文学才华出众,实际上,却直到临终也终究未能等值地说出,人们杀死上帝以后究竟又做了些什么。但尼采的话人们却没有听到。大家依旧以为有没有上帝根本就不重要。人们迄今为止都还在称呼他,而这就足够了,

---

① 黑格尔:《逻辑学》,第1卷,第79页。——原编者注

而本来尽可以连称呼也免了，尽可以用诸如自然、实质一类的词来取代它。

而如果你们愿意，则人们究竟是否承认上帝，也可以并不重要。上帝不会因人类的承认而增加什么，同样也不会因人类不承认而减少什么。即使你同意，即在成千上万个用话语来宣扬上帝的人当中，只有极少数人感觉到他了，那也没有任何可怕之处。在此，全体一致赞成（consensus omnium）根本没有任何意义，即便世上谁都从未听说过上帝——只是真有上帝又何妨。反之，即便所有人都无一例外地信仰实际没有的上帝，那也不妨诅咒这一无论多么甜蜜多么令人心安的信仰。

四

而人们仍然不能也不想停止对上帝的思考。他们信仰、怀疑、彻底丧失信仰，尔后重新开始信仰。上帝存在的所谓"证明"仅仅只是哲学的包袱，它们非常有趣而富于教益，但对于他们为自己设定的目标而言，仍然是完全无益的。无论你是读安瑟伦、笛卡尔、斯宾诺莎，还是黑格尔——无论你对这些响亮的名字如何敬仰，也无论他们的思考在你眼中是如何细腻，你都会有一个一成不变的印象：即这些人其实并不信仰上帝。或更确切地说，他们所称之为上帝的，其实并不是上帝。正如我已经说过的，雅典哲学家们早就坚信上帝是没有的，上帝在美德中，也就是说，上帝存在于人弃绝现实世界的能力中，在人想要把自己封闭在理念世界、理想世界的

愿望中,而理念世界和理想世界,才是一个能永久抵御无论什么样的蓄意侵犯的唯一的世界。人们可以夺走我的父亲、母亲、孩子、财产,甚至祖国,可是,谁又能夺走我的理念王国呢?中世纪时,天主教哲学家中的现实主义之所以洋洋得意,其主要原因是因为"一般""理想的"由于不具有起源和开端,因此也就没有什么死亡和终结。近代,大家全都追求唯心主义——这一点永远都不应忘记——显然,仅仅只是因为理念是不可消灭的,哪怕是最普通的理念。活的家兔和活的瓢虫,任何人都可以将其杀死。可谁能杀死家兔的理念或几何学真理呢?对于那些对拯救活的生物感到绝望的人来说,唯心主义是唯一的避难所……

然而,这难道就是出路吗?难道追随叔本华及叔本华所热情歌颂的印度智慧,坦然弃绝上帝并承认人类的生活是恶和不幸,因此,我们的最终任务是泯灭我们身上的"生命意志",岂不是更好?当然,这么说并非是从实际观点出发的。实际上唯心主义为自己找到了辩解的理由。但这一辩解是针对那些需要终极真理的人,针对那些由于生存和存在的特殊条件而把实际考量放在第二位的人的。

叔本华的学生尼采,当他忽然清晰地想象到人们杀死上帝后又做了些什么以后,他成为所有哲学家中第一个感到恐惧的人。[①]

---

① 参阅尼采:《快乐的科学》,第三册,第125则。《疯狂的人》:"上帝在哪?"——他惊呼道。"我想要告诉你们!我们杀死了他——你们和我!我们一起把他给杀死了!可我们是怎么把他给杀死的呢?我们怎么会把海给吸干了的呢?是谁给了我们板擦,让我们把地平线上所有色彩都给擦抹了的?我们究竟做了什么,把地球从它的太阳底下给抽掉了。如今地球在往哪转动?我们在往哪漂移?在远离所有的太阳吗?

假使尼采是受了黑格尔的教育成长起来的，或许他直到临终都不会发现，黑格尔的上帝，不过是经过伪装的无神论。只是由于叔本华教会了他说出有关哲学之神的真相，尼采才具有了一种感觉，能够感觉到神话和创造了一般概念（或“理念”）崇拜的人们，究竟犯了什么罪。尼采自己也说人们直到今天也搞不清楚一个问题，即他们究竟做了些什么。这话说对了。我们只是刚刚才开始渐渐感觉到，我们陷入了一个怎样的深渊之中。随着现实的逐渐被显露，我们对已完成和正在完成的事的恐惧感也与日俱增。外在的事件以一种神秘的方式似乎有意这样进行，以致就连瞎子也看得见，有文化的人类走到了怎样一种疯狂的地步。与无数无意义的牺牲品所进行的这一场激烈的战争达到如此大的规模，以致看起来似乎没有一个人不曾在他最珍重的方面被触及。那些强国的代表人物

（接上页注释）难道我们不是在一刻不停地坠落吗？……难道我们不是在无边无际的虚无中仿佛在徘徊彷徨吗？……更强大更深沉的夜难道不是就要到了吗？……上帝死了！上帝再也不会复活了！是我们把他给杀死的！我们是多么心安理得呀，凶手中的凶手！最神圣、最强大、只有世上才能有的生物，在我们的刀下血流如注——谁会擦去我们身上的血迹？”（1，592—593）舍斯托夫不止一次强调，尼采在此所说的，是指作为道德形而上学之原则的“上帝之死”。舍斯托夫的学生本雅明·芳丹回忆舍斯托夫在芳丹的一篇文章中看到尼采的下述文本是如何惊奇的：“否认上帝，实质上，仅只是否认道德的上帝罢了。”“你瞧瞧！”舍斯托夫嚷道。“人们总在说，是我在逼迫尼采说我的话。这段文本，要知道这就是我有关托尔斯泰和尼采的那本书啊。”“上帝之死”“虚无主义的凯旋”和“所有伦理—形而上学价值的重估”主题在尼采作品中占有主导地位。尼采自认为他是针对最高的形而上学价值的不可动摇的虚无主义之先导的虚无主义，只不过是针对活人和多样世界之价值的、渗透整个欧洲形而上学的柏拉图虚无主义的反面而已。理性形而上学就是上帝的杀手——舍斯托夫的基本思想就可以如此来表述。比较马丁·海德格尔在《尼采论“上帝之死”》一文中对注释文本的分析。（参阅亚·瓦·米哈伊洛夫的译文，《哲学问题》，1990年第7期，第143—176页）海德格尔在另一篇文章《欧洲的虚无主义》（Der Europaische Nihilismus）中写道：“对先前那些最高价值的贬低不是来自于某种对盲目破坏的激情和忙忙叨叨的更新。它来自赋予世界以一种意义的需要和必要性，这一意义不会把它贬低到仅只是通向某个彼岸性的超验的角色。”还可参阅这一论文的比较详尽的摘要，摘要作者为瓦·瓦·比比欣，载文集《马丁·海德格尔论文化学与意识形态理论》。——原编者注

们已经在国际大会上把被杀死的意志的皮分割成一小片一小片的,想用这些碎皮补缀自己的伤口,可大家全都明白,这是一种没有希望的治疗法。伤口并未愈合,而且相反,它以新的力量扩大和加深了。于是,疲倦不堪的人们又一次发出呼号,又一次大声询问,人们为什么杀死了并且现在也在杀死上帝……

要不,最终放弃"自然的"理解和阐释生活的方法。或许得这样。可是突然间,有个久远的记忆如电光石火一般跃入大家的脑际,一句古老但仍然生气勃勃的话,从人类灵魂的深处,再次迸发出来——"主呵,我从深渊向你呼告"。于是,人们理解了这样一个"自明真理",历史根本就不是什么"理念"的自我发展过程。人们认识到犹太古国根本不是黑格尔所认为的发展过程中的一个阶段,认识到古希腊人并未掌握全部真理,认识到当代德国并未完成在古代世界即已开创的那一事业。古代世界最愚昧无知的国度,也比近代最有文化的国家知道得多。人们认识到,举例说,上帝如果不是虚荣心强,就是好妒,他根本不想允许——至少是暂时——随便什么人,哪怕他是个学者,深入他的奥秘。当然,亚里士多德是说过,这一切全都是胡扯,是空洞的臆想,歌者多谎言(πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί)[①]!而亚里士多德忠实的学生黑格尔,甚至对允许这种思想出现的可能性,都表示出发自内心的愤怒:Denn warum sollte er (d. h. Gott) uns nicht offenbaren, wenn wir

① 这句话在亚里士多德的时代差不多已成为一句谚语。参阅亚里士多德:《形而上学》,I, 2, 983a 4。——原编者注

einigen Ernst mit ihm machen wollen。[1] 也就是说："啊，神圣的朴素呀！"当黑格尔书写这些字句时，快乐的、多神教的奥林匹斯山上的众神们，该会发出怎样的哈哈笑声呵！难道你以你人类的耳朵不曾听见，在黑格尔笔下，无论是在上文所引的那段话里，还是在其全部著作的随便那段话里，对于当我们接近启示的关头时所要求的那种严肃性，甚至连一点点模糊的暗示也没有吗？当人们起造巴比伦塔时，你还记得吗？这一切是如此了结的吗？可是，既然已经开始了这一规模浩大的工程，那么，人们当然想要如此严肃地在力求认识他（einigen Ernst mit ihm machen）！可是，要想获得神谕，能干的人的事务性的严肃性，就是最不适宜的了。上帝对此种"严肃性"的回答，是混淆了人们的语言。那些本已就所有问题都谈妥了的人，忽然之间，没有任何明显的原因，已经不再能相互理解和沟通了。

而要知道，刚刚发生过而现在依然在进行的一切，和圣经中的叙事是完全一样的。还在不久前（五年前吧）人们相互理解得还是那么好，他们是那么协调，以致共同被称为当代文化的壮丽恢宏的通天塔，对所有人来说，是唯一的，它应该能给人们提供一个尘世间的天堂。这一天堂本来就要实现了，如果不是一阵突如其来的、任何理由都无从解释的理性的昏迷，迫使人们以一种史无前例的疯狂，在短暂的时间里摧毁了近数百年里人类努力的全部果实！欧洲文明令人骄傲的通天塔，只剩下了一片废墟。人们又得重新

① 德语："因此为什么他（上帝）就不会被发现，既然我们如此严肃地在力求认识他？"——原编者注

开始又一轮痛苦难熬的西西弗斯式的劳作。而如果黑格尔不以其历史哲学安慰人们,如果不向人们解释一切现实的都是合理的(was wirklich ist, ist vernünftig),[1]如果他不说德意志本应这样被粉碎,因为她的历史使命已然完结的话,那他也就不是黑格尔了。甚至就连整个欧洲也该走入宁静之域了——也就是说,进入非历史的存在阶段,而把战场让给那些朝阳国度,让给美利坚合众国,年轻的澳洲或其他哪个国家……

你们会以为黑格尔如果能不这样安慰德意志和欧洲的话,他宁愿放弃他的历史哲学是吧?可要知道如果这样的话,那他就得放弃自己的全部这一哲学,因为历史哲学是其哲学的本质。即便这样他也会这么做吗?!以为他会同意并承认,上帝不是绝对理念,不是精神,上帝是人格的上帝——如圣经教导的那样;承认真正的战争是上帝对整个基督教欧洲想要凭借机械的、"理性的"途径攀登天穹的渎神企图的一个回答吗?

或许吧,或许如此!要知道黑格尔不光是个学者,他还是一个人。因此,看到攫取了他的国家的那种恐惧,他也会继唱圣歌者之后,歌唱:"如果我忘记你,耶路撒冷,那就让我的舌头粘在喉咙里吧。"可是,即便如此,即便黑格尔能够摒弃其宏大体系,即便他承认推动历史的动力因素不是精神的"内在的辩证法",而是某种神秘的、不可知的和威胁性的另外一种力量,但是,面对在我们眼皮

---

[1] 一切现实的,都是合理的,
一切合理的,都是现实的。
尚未被理性所污染的所有意识都具有这样一个信念,和哲学本身一样,哲学也从这一信念出发来考察精神和自然普遍性的。——原编者注

底下发生的事件，我们又该说什么做什么好呢？而目前，如果我们能回想起圣经的叙事，能同意如此严肃地在力求认识他，并以全部严肃性，和一个人碰到一生中最致命的事件即死亡的逼近时才能有的高度紧张接受这一训条，对我们来说，或许就足够了。如果近些年的恐惧感打消了我们目空一切的信念，那么，落在我们身上的体验也会显得不仅仅是一场可怕的噩梦。可情形未必会是这样。更有可能的倒是，人们——这永恒的西西弗斯，再一次——经过五年、十年或二十年，耐心地推起历史这块巨石，并和以前一样，开始艰难痛苦地把石头推上山顶，为的是让悲剧能够重新上演，让我们充当了其见证人的那些灾难，能够重现。历史哲学与黑格尔以那样一种令人嫉妒的自信和那么使人沉重的轻巧所说的那些话，截然不同。人类并非生活在光明中，而是生活在包裹在密不透光、漆黑如墨的夜的黑暗中。不是的，而且，这还不仅仅是一夜，也不是两夜、十夜，而是一千零一夜！而且，“历史”永远也无法把“人”引向光明。况且，光明是“人”所无法企及的。“人”可以建造通天塔，却无法够到上帝。上帝只有“这一个”（全系黑格尔的术语）方能通达。——“这一个”是唯一的、偶然的、不显眼的，但却是个活人。对这个活人，哲学迄今为止一直都在千方百计地，用尽各种方法和手段，想要把他和全部“经验”世界一起，逐出“普遍意识”之域。也许，在此我们回想一下帕斯卡尔的话，是十分适宜的——而那些伟大的哲学体系的创造者，早已就把这段话忘得一干二净了。“人只是一根芦苇，是自然中最软弱的，但却是一根会思考的芦苇。为了要压倒它，宇宙不需要以其全部的强大力量来对付它。只需一两滴水就足以杀死它了。然而，即使宇宙真的压倒它，它反正也会对

自己被杀死而对宇宙充满感激之情，因为它知道自己在死去时，已经完全认识到宇宙对它的优势地位，而宇宙自身却会对此一无所知。”(L'homme n'est qu'un roseau le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'ecraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'ecraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien.)你们是否听到这段话里，回响着那同一首圣诗的声音：“主呵，我从深渊向你呼告?”奇怪的是：帕斯卡尔始终远离哲学的康庄大道！要不就是这里原本没有什么可奇怪的？把一根弱小的芦苇和整个大宇宙，把一个渺小可怜的部分和全部整体对立起来，这对于想要把理性地思考着的人们，都吸引到自己身上的目的而言，岂不是太荒谬了吗?！实情或许的确如此。古典哲学早就教导我们的思想采用数学式的推理和证明法。二永远都比一多。一加一永远等于二。如果我们拒绝此类法则，我们就会迷失在不可调和的矛盾的密林中，也就是说，就会永久地失去那条康庄大道。

然而，要知道唯有在数学中，一加一才总是等于二，而在现实生活中，它也可以等于三和零。当自然让雕塑家索福罗尼斯克(Sophroniscus)和接生婆法纳列塔(Phaenarete)结合时，结果出来的不是二，而是三，而且，第三位即苏格拉底，要比两个加数及其总和，要伟大得多。抑或，依你们之见，苏格拉底不是一个“单位”吗，他不过是一根会思考的芦苇吗？

喏，问题的全部难度即在于此。对于哲学来说，一根会思考的

芦苇果真是弱小的(quantité négligeable)吗？我情愿继帕斯卡尔之后承认一根芦苇随便要多小就有多小，随便要多弱就有多弱，正如我也愿意承认，唱圣歌者那从深渊里传出的呼告声，在无限广袤的宇宙里，是会消失无形的。可是，即使我们承认所有这一切，则谜底依旧是谜底，秘密依然还是秘密。即使是一个实证精神最强的学者也不会断然否认，在其遵循直线运行的光源中，即便只有一束光偏离轨道，那也足以推翻全部的光学理论。而要知道在此，即在人与人的结合中，就在我们眼前，每日每时地、重复上演着一加一等于三、等于四，甚至等于五乃至更多的事实。算术只在受制于人的"理想"世界中才拥有全权，或许是因为并且主要是因为，这个世界是人自己创造的，唯其如此，它才会听命于其创造者。而在真实的世界上，却有着别一种等级制度。那里"所多的"，在理念世界里反而少。那里的一般法则也不一样，或许带着法则到那里去并非总是允许的，因此那里的修道院也不一样，那里人们的条例根本就不想知道。喏，正如使徒保罗所教导的那样："我若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣、响的钹一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘，各样的知识，而且有全备的信，教我能够移山，却没有爱，我就算不得什么……爱是永不止息；先知讲道之能，终必归于无有；说方言之能，终必停止；知识也终必归于无有。"(《新约·哥林多前书》13：1、2、8)你们想必很委屈，我怎么会把科学理论与愚昧无知的犹太人的话相提并论呢？可有什么办法呢？假使你们非科学权威不信，那就请听听柏拉图好了，他早在保罗之前500年，就以几乎是同样的形式说出了同样的思想："如果给一个人以其命中所能有的全部智慧、全部理性和

全部知识,要他活着,但只要一个条件,那就是要他完完全全体验不到丝毫或大或小的欢喜,同样也体验不到或大或小的悲伤,总之,要他体验不到任何这类的感觉,这样的生活,我们当中有谁愿意过吗?"[①]可你瞧,柏拉图正是和使徒保罗一样,如果所有这一切的条件仅仅是弃绝悲欢,亦即弃绝个别的、单个的偶然性,也就是说,弃绝存在的"偶然性"的话,那他们也会摒弃智慧、理性和知识的。有人也许会说,这段话同样也是柏拉图"偶然"失言,说他们可以从柏拉图的其他著作中,找到数量很多的引文,而与这段话相反。这样当然可以!然而,要知道真正的思考的意义恰恰在于要把"偶然性"从遗忘中捕捉和拯救出来。还有人会说这一切都太晦涩了,说我没有遵守笛卡尔世界观的出发点:"依我之见,自然中一切都是从数学中来的。"(apud me omnia fiunt matematice in Natura.)[②]这可以解释其全部方法论。帕斯卡尔同样是一个天才的数学家,但他想的却和这不一样:"我只喜欢那些一边呻吟一边追求真理的人"(je n' aime que ceux, qui cherchent en gémissant)。[③] 与此相应,世界和知识在他眼中也是另一个样子。"充满惊惶的人徒劳地到处寻找,却始终处于密不透光的黑暗之中。"(L' homme cherche partout avec inquiétude et sans succès

---

① 苏格拉底:我们假设,我们当中的一个人,选择了这样的命运,在他的一生中,他既有头脑、知识,也有关于一切的充分记忆,但却无论如何也不感到满意、悲伤,而是对所有这一切始终完全是无动于衷。普罗泰戈拉:这样的一生,苏格拉底,我认为不值得选择……——原编者注

② 出处不明。例如,可参阅《世界或论尘世》第7章。见《笛卡尔两卷集》,第1卷,第199—200页。还可参阅笛卡尔1638年7月27日在给马·梅尔森的信中所说的话:"我的全部物理学不是别的,就是几何学。"——原编者注

③ 引文不确。按:帕斯卡尔原话是:"我只赞许……"——原编者注

dans les ténèbres impénètrables.)[①]这就是我们的命运，这就是我们的使命。因此，"不要让人们指责我们不清晰，因为清晰性正是我们所关切的。"(Qu'on ne nous reproche donc plus le manque de clarté，puisque nous en faisons profession.)

基辅，1919 年 1 月

---

① 这段话的完整样子是："人不知道他该到哪里安顿自己，他显然是迷路了，脱离了自己自然的位置，并且再也找不到它了。充满惊惶的人徒劳地到处寻找，却始终处于密不透光的黑暗之中。"——原编者注

第二章　钥匙的统治

一

素来没有访问我的，现在求问我；没有寻找我的，我叫他们遇见。

——《旧约·以赛亚书》65：1

——《新约·罗马书》10：20

Sancta superbia.①

早在渺远的古代，雅典智者们就开始尝试洞悉生活的终极之谜了。智者们几乎当下就感觉到，只有在一个条件之下，即，生活中如果有一种坚硬不可动摇的秩序，那他们的任务就有可能完成。看起来好像多神教似乎排除了此类假设的可能性本身。古希腊人的神祇多得很，而且繁复多样。而且神祇们和人一样，也是那么没有常性，那么调皮任性，他们也是一些好冲动的生物，充满情欲，相互之间总是吵闹不休。在这样的条件之下，还有什么可供研究的恒定不变的秩序可言呢？可是，早在希罗多德笔下，我们就能碰到

① 拉丁语："神圣的骄傲"。——译者注

这样的思想，显然，它表达了古希腊人对世界的态度：即，就连上帝也不可能逃避命运的宿命。[①] 显然，古希腊人就已经不敢把世界的秘密托付给上帝了。可要知道这就意味着我们可以假设不受任何限制的任性妄为，乃是生活的原初本质。随便什么都行，但不变的秩序，要比任性妄为好。在希罗多德笔下，他所说的“命运”当然还意味着这样一种永恒的，或许还是一个非理性的法则，但他显然对这一点已经完全满意了。关于希罗多德，已经足够了，至于他告诉我们，神祇和人，或多或少总有相互关联之处。因为，显而易见，对人来说，最无法忍受的是这样一种思想，即他的命运甚或整个世界的命运，竟然会是偶然性的玩物。然后，嗣后的哲学依然无法满足于古代的命运（μοίρη）。它在逐渐把命运变成逻各斯（λόγος）。在此，我不打算追溯逻各斯理念渐次演变的过程。我一下笔就直奔苏格拉底，因为苏格拉底所做的一切，显然，乃是人类所取得成就的一个边界。至少直到今天，人类那些想要摆脱苏格拉底遗训的企图，都被当作是对无比珍贵的圣物的一种亵渎。在柏拉图早期的一篇对话录里，苏格拉底如此表述了我们关心的这个问题：神祇们喜欢之物是否神圣，或反之，神祇们是否喜欢神圣之物？我们不难发现，苏格拉底的基本思想，和希罗多德一模一样。当然，苏格拉底也曾断言，神祇们根本无法自主地喜欢他们所喜欢的一切。他断言，和在人之上一样，在神祇之上也有一种法则，它能排除各种任性妄为。正如如今人们习惯所说，善是自主的，凡人和非凡人同样都得听从善的吩咐。正如你们所看到的那样，在产生上述观

① 希罗多德：《历史》，第 1 卷，第 91 页。——原编者注

点的那个时代里,希罗多德和苏格拉底进行脑力劳动的那些岁月,并没有白白流逝。对苏格拉底来说,取代盲目的命运之位置的,乃是长了眼睛的善。而希罗多德,在使自己和神祇都臣服于亘古长存的法则的同时,只对沉重的二者之间必择其一顶礼膜拜:尽管如此,正如我已经说过的,尽管法则不可理解、神秘甚至太严峻,那也比任性妄为好。而苏格拉底对其法则,即善的法则的态度则不同。他接受善不是由于外界的强迫,而是自愿的,是他自由选择的结果。在他那里,命运变成了逻各斯,命运变成了神人共有的理性。他已经不再屈服于必然的命运,而命运也已经不再以其铁的前定折磨着他的生活。相反,理性反倒为他插上了翅膀,理性成为他力量主要的和唯一的来源。一个人无论他拥有什么,无论他做过什么,在未经理性核准之前,全都会自行失去其价值。理性——用尼采的比喻说——是一种完全交换,人能从中获得强身健体的牛奶。理性是善之源,而凡人和不是凡人的神祇,都只凭善生存。柏拉图对其导师深信不疑,后来,他对善做了假设,认为它是至高的理念,它完全独立存在,不取决于任何他物,它是能提供真实生命力的精神面包、唯一的食物。你们不妨回忆一下《高尔吉亚篇》中描写的苏格拉底和卡里克利斯之间那场著名的辩论。双方争论的问题是什么"更好",是做一个义人好呢,还是忍受不公正好。苏格拉底毫不犹豫地断言,如果必须选择的话,那么,当然忍受不公正比自己成为不公正者更好。的确,这里这一句"如果必须选择的话",会令细心的读者多少有些困惑。但是,我们暂不追究这件事了。不管怎样吧,反正,苏格拉底毅然决然地宁肯自己忍受不公正,也不愿伤害什么人。卡里克利斯说了一大段异常强烈而又激情洋溢的

话，致使奴从似谦恭的苏格拉底，也为了幻影似的"善"向暴力让步而愤怒了。卡里克利斯不容许这样一种思想，即被战胜的软弱的人也能体验到满足感。战胜者是很可怜的，世上没有可以把战胜者、被打败者的丑恶变为美的护身符。童话中讲到活水和死水，具有一种神奇的力量，能把被肢解的人的躯体拼合使之复活。可是，卡里克利斯是不相信童话的，而且轻蔑地否定了苏格拉底关于真理乃是权力的一种源泉的闲谈。无论苏格拉底举出多少论据以及如何巧妙地证明，卡里克利斯都不容许自己被说服。他认为一个人在世上的使命，是遵照实现其意志的可能性。和我们今天的尼采完全一样，卡里克利斯凭借其崇高的特权宣称，他喜欢就是好的，不喜欢就是坏的。他要求摆脱业已确定之法则的自由，不光是为了神祇，也是为了他人，更是为了他自己。而且，如你们所见，这不是摆脱命运的自由，而是摆脱苏格拉底所宣扬的精神和道德律的自由。对他来说，自由和恭顺两不相容。他同样也不想让自己受制于一般法则，就如同受制于他人的统治一样。他想让自己成为所有领域里的立法者，他想让自己的话和嘱托能被刻在遗训碑上。可是，无论卡里克利斯多么炽热勇敢，历史上胜利都未记在他的名下。柏拉图在其对话录中，在一处地方——在《高尔吉亚篇》中——完整彻底地表达了卡里克利斯作为其最初表达者的一种思维方式。在柏拉图的其他著作中，为苏格拉底提供了更广阔的空间。苏格拉底的对话者中，没有一个得以说出一句多少重要一点的、为卡里克利斯辩护的话来。苏格拉底完全俘获了柏拉图以及柏拉图所有未来读者的注意力，而这一点是可以理解的。苏格拉底所追求的，是一种巨大和唯一的目标。把苏格拉底主要只当作

辩证法的创始人和导师，当作一般概念的创造者是不对的。其生命的事业在于为自己和人类(或许只为人类?!)寻找新的活水和死水之泉。苏格拉底向往并且也善于创造一个最伟大的奇迹。而不用说，卡里克利斯生命的使命，的确很艰难，其使命在于培育自己全部精神和生理的力量，以便有可能总是欺负他人，并保护自己不受他人的欺负。但是，首先，卡里克利斯并不胜任其使命。或许在最好的情况下，卡里克利斯及其追随者们，在或长或短的一段时间内，得以使自己避免失败。就连这样的结果也不是单凭他们自己的力量：无论他说起来多么雄辩，毫无疑问的是，如果没有偶然性帮忙，没有机缘、巧遇、风云际会，一个人是无法保证自己总是得胜的赢家的。全部或然性体现在，卡里克利斯自己在临终时，不得不像一个亚洲的暴君那样，悲伤地回忆起梭伦来。其次，无论如何，卡里克利斯毕竟是用现成材料搞建设的。为了自己的目的，他利用了在他之前人们已经掌握了的一切，只不过他用得更勇敢、更巧妙罢了。而苏格拉底则不然。他把从虚无中创造当作自己的目标。他所前往的地方在他到来之前事先一切都已被毁灭了，而且毁灭得片甲不存。不但如此，即使他找到先前某些从前生活的遗迹和残余，他也往往会在开始着手工作以前，先把他的前人未尽的破坏工作进行到底。他寻找的“善”，其中没有一个原子来自卡里克利斯以之为生，并对之大事颂扬的人类价值。使卡里克利斯激动、高兴和悲伤的一切，苏格拉底对之却完全冷淡：对他来说，它们干脆就不存在。在奥斯卡・王尔德的《所罗门》中，多神教徒们说那些犹太人道：这些人相信他们看不见的，不相信他们看得见的。对于苏格拉底也可以这么说。在苏格拉底的善中，已经整体地包

含了柏拉图的理念及其实体化。苏格拉底，如果可以这么说的话，啜饮着自己的善，犹如普通人啜饮泉水一样。他用精神之手抚摩善，也用精神之眼观察善。善对他来说是一种现实存在，犹如外界物体之于他人那样。如果你问他究竟什么好：是当正人君子却忍饥挨饿身陷囹圄，即以身践善好呢；还是相反，与活水之泉永相隔绝却尽享世间荣华富贵好，他会不假思索地当即作答。苏格拉底的力量不在于他善于采用巧妙的辩证法迫使每个人必须对他的问题提供一些他自己以为正确的答案。有关苏格拉底人们常说，他经常整整一昼夜站在同一个地方，思考某个他百思不得其解的问题。假使我们以为苏格拉底在此期间"是在和自己说话"的话，那我们可就大错特错了。确切地说，在这 24 小时中，苏格拉底的内心和外表都处于沉默状态，他不是在搜词摘句，也不是在想如何反驳可能有的论敌。这种绝对的、长久而又间断性的孤独自处状态对他来说是必要的，目的是为了以紧张的内省力唤醒新的、世上还从来没有过的本质。如果说他总在对自己说一些什么话的话，那这些话也只能是咒语：是的，一个新的世界、善的世界就要出现，而旧的感性世界即将消失。而且，果不其然，当他周围的人以为他是在内心里诉说时，他曾经不止一次不得不陷入内心沉默的状态。如果他不是事先就自己创造了一些他所需要的东西的话，那么，在他有所见的地方，他本该是一无所见才是。果不其然，经苏格拉底之手，世上出现了全新的从前世上没有过的本质，而且作为其创造者的苏格拉底，还亲自赋予其以人们从前并不知道的名字。抑或，如果你们愿意，这名字或许从前也有过——要知道苏格拉底甚至都不愿意让人们以为他给世界带来了某种新东西，这东西不光谁

都没见过，而且甚至都没存在过。但无论如何名称算是有了。不足为奇的是，像柏拉图和西亚比得这样的天才少年，会如此贪婪地聆听苏格拉底的教诲，如此崇拜地捕捉着他的每一句话。他们看重他作为一个创造者的价值。同样不足为奇的是，“多数人”和“公众”是如此仇恨地对待被神庇所所颂扬的这位智者：他们感到他是一个可怕的破坏者，因而对他十分仇恨。要知道苏格拉底在断言善即一切的同时，还断言一切非善都是幻想和幽灵。柏拉图关于理念的学说，只不过是对苏格拉底所创造的天才的发挥，或不如说，是对其问题的一种出色的表演式的转述。如果没有柏拉图，人类兴许永远也不会知道，除了不知是谁创造远古的物质和其他实质外，还有一种比它们、比在它之前所有的一切都更现实的本质，那就是善。其他所有本质实际上都是虚幻的，而只有善是现实的。苏格拉底在这方面伟大的、超伟大的、任何东西都无法与之媲美的建树，后来都被说成了整个雅典主义的特征。苏格拉底想要自比上帝，甚至超越上帝。上帝创造了宇宙，苏格拉底创造了善，这是一种比整个世界、全部宇宙更珍贵的东西。而且，从苏格拉底时代开始，所有理性生物，无论凡人还是非凡人，都开始在善之中寻找存在之根源。世界转瞬即逝，只有善亘古长存。柏拉图在反驳第欧根尼时曾说：你有眼可以看见一匹马，可你却没有一种可以看见马性（即马的理念，马本身[an inch]）的器官时，他当然并没说对。这里的问题根本与器官无关。为了洞悉理念世界，换言之，为了要能进入善之王国，根本就不需要再给自己增加一个新的器官。而当柏拉图证明说，所有的人，早在他们出现于我们这个世界上之前，就已经直观到了纯粹状态中的理念，一个人只须稍事努力，就

可以在记忆中复现过去，而这证明同样也是错的。任何人任何时候都未曾在从前的生活中看到过善，因为在苏格拉底以前在整个宇宙间根本就不曾有过善。苏格拉底和柏拉图二人都曾指出，通向善的唯一道路是净化。要想进入苏格拉底所创造的世界，就必须弃绝上帝所创造的这个世界。必须先要感到自己拥有一种力量，可以使你摆脱一切，对一切无所需求。在这方面，也许倒是斯多葛派尤其是犬儒学派，比柏拉图和亚里士多德，更加忠贞不渝地传承了苏格拉底的事业。犬儒学派和斯多葛派在生活中只寻求善，对他们来说，全部生活与善是同一的。柏拉图笔下的苏格拉底，正如我上文已经提到过的那样，说如果没有别的办法的话，那他就宁愿自己承受不公正，也不愿让自己成为不公正者。也就是说，按照他的观点，毕竟还是以不体验不公正更好。屈辱于他毕竟是痛苦的。在犬儒学派那里，对痛苦的全部恐惧感已然完全消失，他们害怕欢乐。安提西尼说他宁愿发疯，也不愿体验快乐。在犬儒学派那里，后来令中世纪僧侣如此陶醉的母题，第一次奏响了它支配一切的声音。圣特蕾莎的“主啊，痛苦或是死去”(Pati, Domine, aut mori)，只是对犬儒学派奠基人一句古希腊格言的意译罢了。当然，世界并未断然接受苏格拉底的善及其全部完整性和特殊性。在上帝和苏格拉底之间撮合协议的柏拉图，更符合人们的口味。古人称第欧根尼是发疯的苏格拉底，这话当然说得对。还有什么能比想要超过上帝自身的愿望更为疯狂的呢?! 要知道就连想要和上帝比肩的愿望，就已经是肆无忌惮的胆大妄为了! 可是，人们已经无法弃绝苏格拉底了! 在整个人类历史上，我们只在某些时段能发现一些与苏格拉底之统治斗争的事例。而人的构

造又是多么奇特呵！民众曾有一段时间把苏格拉底看作——正是由于他那想要创造新世界的愿望——一个最危险分子，并且不怕把他像毒死一条疯狗那样毒死。过了一段时间后，苏格拉底又被认为是圣者。那些后来曾起而抨击苏格拉底的人，又以激烈爆发的极端愤恨之情谴责他们自己。而如今在人们眼里，苏格拉底所创造的"善"，实际上，如果你们愿意，比其他所有价值更可爱、更现实。今天，当尼采带着他的"在善与恶的彼岸"口号出场时，最初的一刹那间，整个世界都在恐惧中战栗。莫此为甚的是，尼采本人最富于教益和可怕的体验是必须弃绝苏格拉底的世界。他的体验，和初人被震怒的上帝逐出伊甸园时的体验是一样的。尼采曾经以为他必须弃绝基督教，但实情却未必如此：他必须予以弃绝的，基督教中的雅典成分，也就是说，弃绝那些在来自东方的学说之上又附加上去的、当时已经完全成型的雅典哲学。尼采远非是想要摆脱雅典诱惑的第一个人。天主教内部也曾有过类似的企图，它不止一次，有时甚至取得了轰轰烈烈的、外在的、巨大的成功。我们只须回想一下贝拉基教派论争就够了。可是，站在圣奥古斯丁一边的天主教，到底还是没有出卖苏格拉底。他们认为保罗是圣使徒，而生活却是本着苏格拉底的遗训，并且像苏格拉底的学生，亚里士多德所再现的苏格拉底那样，极其节制。而实际上，难道人们可以拒绝善的理念吗？在上帝所创造的世界里，用于人的福祉其数量十分有限，与此相反，在苏格拉底的世界里，任何人在享受方面都不会受到任何限制。人只需走进这个世界，亦即表明自己想要弃绝上帝之世界的愿望，那么，柏拉图在其对话录里充满诱惑力讲述的所有不可计数的财富，就都归人去支配了。这个世界没有

边界和界限，他能为成千上万人提供栖居之地，并以其精神食粮饲养所有人直到其彻底满意。所有想进入此世的人，都是可爱的、受欢迎的客人。在那个世界里无论奴隶还是皇帝、弱者还是强者、有才华者还是无能之辈，同样都能找到自己的位置。那里在发生着一种奇特的转变，那里的弱者会变成强者，工匠成为哲学家，无才者却成为有才者，丑者成为美人。而居然会从可怜的人类那里剥夺这样一个世界！要知道只是由于苏格拉底，一个无家可归的短工才能成为世界的统治者。暴君可以欺负弱者，可以夺走他最后一头羊，却无法夺走他的正义。暴君无改其恶，而善却归之于他的牺牲品。而且，不光暴君，甚至就连神祇，对普通的、软弱的凡人，也不做任何坏事。而且，就连统治众神的命运，也不得不对善顶礼膜拜。正义者勇敢、骄傲，并充满信心地瞩望未来：除了自己的正义性外，他别无所求。但他需要正义，并且永远也不会把它交给任何人。

无怪乎密尔会说，人们永远也不会忘记一点，即在他们当中，曾经有过一个像苏格拉底那样的人。而自己即曾为义人的苏格拉底，曾经教人成为义人的苏格拉底，自己也曾是个人的苏格拉底，创造了一个比上帝所造更加珍贵的世界。人们永远也不会弃绝苏格拉底和他所创造的这个世界！永远也不会吗？我们非常乐于说一些强有力的话语，我们非常喜欢以为自己已经无所不知，以为我们的未来已经不会再有任何意外。然而，显而易见的是，只有尼采成为即将上演的事件的第一个报信人。很有可能，苏格拉底的王国行将终结，人类会摒弃真理和善的雅典世界，重新回归已被他们忘记的上帝的怀抱。

破坏与创造

众所周知，人类的最终目标是创造，而破坏本身是可怕的，因此，破坏只有当它是从事创造的一条途径时，才能为自己找到有条件的辩护。可这个所谓的众所周知又是从何而来的呢？那些哲学家兼唯理主义者——而你到哪才能碰到一个不是唯理主义者的哲学家呢？——都以为，这是一条绝对真理，和我们所有的绝对真理一样，它是我们直接从理性那里得来的。这是自明真理。对此，我几乎就要同意了。不错，破坏是可怕的，而创造是美好的。但依我之见，还必须再加上一个——仅只一个——限定，也就是再加上一句"据我们所知"。是的，这一补充会引出出乎意料的结果。首先，既然这样的限定是可以接受的，那么，我们的观点在哲学领域里也就失去了公民权，就得把它放逐到某个不是更远就是更近的地方——如伦理学、社会学，兴许，还有政治经济学。那里的人们会给它安排一个栖身之地，哲学之所以是哲学，就因为它不容纳有条件的，甚至只有那么一点点附加条件的真理。在实证科学中占据独断专制地位的常识，坚定地说："赫洛斯特拉特的罪行是最可怕的罪行之一。此人毫无必要就烧毁了一个艺术奇迹——阿泰密斯神庙。因此应当把赫洛斯特拉特用铁链拴住。"可哲学家呢？哲学家一言不发。他在回忆。喏，要知道果戈理也把《死魂灵》第二卷——同样也是一个艺术奇迹——给烧了。怎么办？是不是也得把他"用铁链拴住"？然而，果戈理又算得了什么！请看一看自然在干些什么吧：试看它是如何悠闲自在而又漫不经心地丑化和毁坏这些那些美妙的作品——自己的和人类的吧。维苏威火山何尝怜悯过赫库兰尼姆和庞贝？而烈火又何曾羞于毁灭亚历山大城图

书馆？这样的事例还少吗？——大自然在系统地破坏着她所创造的一切。马其顿的亚历山大大帝、柏拉图、果戈理、普希金及其他许多难以数计的、大自然的伟大作品，其中每样身上都可能蕴涵着数十个美丽神庙的伟大作品，统统都被她毫不怜惜地消灭和毁掉了。当冷血的丹特士扣动瞄准普希金手枪的扳机时，难道不是大自然拽动了这个凶手的手吗？她为什么不采取行动呢？为什么她要把衰老送给人们，让最惊人的国色天香变为丑陋衰朽；让最敏锐的头脑变得痴呆麻木；让最坚强的意志变为软弱的朽木？还有——为什么要有将一切伟大的开端拦腰斩断的死神？死神和破坏，这，就是出自自然之手的万物的必然结局。对此，一个道德论者和社会学家可以把它忘掉。然而，一个哲学家却不会忘记，不能忘记，也可以说，是不愿忘记。你们知道一个哲学家是如何规定哲学的任务的，既不是为了大众，也不是为了自己，更不是为了圣人，不是看数不胜数的哲学导论——那里面在两三页中你就可以找到一篇公认的定义目录——而是看一看神圣的柏拉图。在柏拉图笔下，你可以两次看到这样一句神秘费解的话：对外行人来说，这乃是一个秘密——哲学是渐进中的死亡和为死亡而做的准备。柏拉图的说法，几乎和这里的说法一字不差，为了增强可信度，转引原文如下：“你瞧，这里说的是，哲学是准备死亡和死亡本身，而这对外行人来说，是个秘密。”（κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουοιν ὀρθῶς ά πτόμευοι φιλοσοφίας γεγηθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐ πιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.）而最令人惊奇的是，这一秘密至今依然还是一个秘密，尽管它早在2500年以前就已对人公开了，尽管谈论这一秘密的《斐多篇》是柏拉图笔下被人读得

最多、最受赞誉的一篇对话。现在，你大概以为，要是把上文所引柏拉图的那句话，用一阿尔申大的字体写在所有的墙上，事情便会因此而多少有所改观了吧？根本不会！一切都会依然故我，哲学教科书依然还会讲述什么哲学是一门科学，等等，等等，不一而足；什么在大发宏论之前，首先须写好针对所有未来等的序论——大家都知道哲学导论是谈什么的。要知道，甚至就是在有关柏拉图的专著中，对上述定义或是故意三缄其口，或是避而不谈。喏，就让机敏过人的俄狄浦斯们，来解开这个伟大的谜吧！公开的秘密依然还是个谜，这，究竟是怎么回事呢？而且，这个谜还将永远持续——我敢以坚定不移的信念来出此断语。人所需要的是实在的东西，即眼下用得着的东西，而根本就不是什么真理。可要知道，持准备死亡和死亡之见的柏拉图，不是在创造，而是在破坏。对他本人来说，他的定义远不总是那么适合。在多数场合下，他不得不求助于与此说完全不同的东西，求助于后来成为初学哲学者和已在哲学专业结业的人的指南的东西。如果必须这样的话，我不妨把话讲透了吧，就连柏拉图本人也不总是能理解它所揭示的秘密，他只是不说罢了。谈及这一点的，是 2000 年以后的一个普通人——鞋匠雅各布·伯麦，他不曾有过"一种能要求他必须如此怎样的地位，"因此，他可以放任自己，直言不讳。某次，在直言无忌的时刻，他承认说，连他自己也并不总是能理解他以前曾经说过的话。当上帝夺走他的右手时，他连自己的著作也觉得不知所云。这样的话，柏拉图当然是不会说的。就是不这样，亚里士多德也还是在他的思想中找到了许多纠缠不休的矛盾呢。如果说，不光是不同的人相互之间无法理解，而且，连今天我本人也无法理解我昨

天理解了的东西的话，那么怎么可能有什么科学呢？要知道，我们还记得，我们的任务在于正面的建设呀。而且，毫无疑问还得是正面的呀！柏拉图的学生，甚至就连他最忠实的信徒雅各布·伯麦，也要求这一点。我以为，以上所说即足以说明问题了。而如果这样还不够的话，那也没有什么大不了的。众所周知，在哲学身上生来就打着这样的胎记——开始，但不要结束，提出没有答案、也不可能有答案的问题，这也就意味着准备死亡和死亡本身（αποθνή-σκειν καὶ τεθνάναι）。

经典论据

从很久很久以来，哲学家们就被分成两个数量极不相等的类别。一类人——这类人占绝大多数——想要以为并且也真的以为他们懂得很多；而另一类人却觉得他们懂得很少。众所周知，苏格拉底曾经断言他什么都不知道——但从他那方面来说，这只是一个狡计，一种方法论手法，如同后来笛卡尔所谓的“应当怀疑一切”(de omnibus dubitandun)，就只是一个开场白，其目的是为了寻求一种能够使人永久摆脱任何怀疑的论断。无论如何，正是从苏格拉底起，哲学家们开始觊觎最真实的多知的可能性。甚至就连怀疑主义者，如果我们仔细考察一下他们的任务，实际上也从未真正拒绝知识。他们只不过是把我们的知识，不是定位于无可置疑的，而是定位于或然的而已。但他们毕竟坚信他们掌握着一些标准，凭借这些标准，他们可以自信地把或然性与非或然性区分开来。其次，我要说的是，如果我们仔细考量一番的话，就会发现，怀疑主义及其或然性判断，与教条主义及其确然性判断，并非那么截然不

同。在从两个相反的或然性判断中进行选择时，一个怀疑论者会遵循精确确定的标准——即他从哪把它拿来的？难道说此类标准的集成本身不就已经构成了某种与教条主义体系绝少区别的知识体系了吗？我们可以列举一系列同样为怀疑论者和教条主义者都接受的判断，但这样做却未必有必要：因为在经验知识领域里，在两种如此尖锐对立的观点的代表人物之间，你们找不到比同一观点的代表人物之间的分歧更大的分歧。教条主义者的确然性判断，终究也会被怀疑论者接受的，只不过他们把这种判断称之为或然的。此外还有：一个业已取得无可置疑的知识的教条主义者，感到心平气和，他声称他已达到最高目标，因为安宁，就是一般理性主义者和特殊的哲学家们的最高目标。而怀疑论者在利用其或然性知识时，也不会是另一种方式。他也会庆贺自己的ἀταραξία这个词，如果我们把在此浑不相宜的语言学的咬文嚼字抛在一边，那么，我们也可以十分真诚地把此词翻译为“安宁”。简言之，确然性和或然性知识，相互之间区别很小。而无知却是另一码事。当教条主义者们抨击怀疑论者时，其出发点是这样一种推断，即他们的论敌会推出其经典论据，像亮出一把无坚不摧的攻城锤一般：一个断言知识是不可能的人，是自相矛盾的。因为他知道他不知道。可见，知识是可能的。而且，他是采用了大家都在采用的推理方法，得出自己的知识，即知识是不可能的问题。为什么一个和大家一样承认探索真理之普遍方法的人，突然间，在达到一定点后，会拒绝这些方法，并把它们当作无益之物而抛弃了呢？为什么一种能帮助人获得什么不可知的知识的方法，却无法使人认识什么是人能知道的呢？如你们所看到的那样，这些论据是无可辩驳的。

他们能令——正如教条主义者自古以来喜欢说的那样——最顽固的论敌沉默。教条主义者一直以来直到今天仍在欢庆其对论敌的胜利，因为被迫沉默的论敌已经不再危险，已经不再是论敌了。

所有这一切，在我们仅仅追求一个谦卑的目标，即摆脱论敌之前，当然会是这样的。可是，假使我们提出别的任务呢？如果你所想的，不是当众羞辱论敌，而是无论如何也要说服他呢？或者，你想要尊重而又信任地对待自己的论敌，你假设论敌之所以被困在矛盾之中不是因为他愚蠢和盲目，抑或比这更糟，他和我们没法比，他对真理十分冷淡，而你是想达到“终极”目标，如果，我再说一遍，我们做这种假设，那又会怎样呢？论敌的聪明、敏锐和诚实丝毫也不亚于我们，甚至更敏锐更诚实，——他的聪明、敏锐和诚实都大大超过了我们，那么，即使他说出的论断，显然与他自己相矛盾，并且还自相矛盾，那也仅仅是因为，根据我们的判断，是真理自身所固有的强制性，所强加于他身上的。是的，实情过去如此，现在也依然如此。在日常现实生活中，是没有矛盾的，即使有，也并不那么触目。A 永远与 A 相等，整体大于其部分，没有原因的运动是没有的，每人所见亦即他人所见，“上帝不要求不可能”(Deus impossibilia non jubet)，等等。而且，我们可以采用大家公用的必要方法，这些方法能够提供出色的结果。而且，就连论敌本人，如上所述，也在使用这种方法，而当他和他人在一起时，他就站在有光照的地方。可总有一些地方是阳光照射不到的：地层以下，海洋深处。那里没有光明，只有黑暗：可难道那里就不可能有生命，也没有生命的真理了吗？而如果我们的论敌到过那里，并竭力要我

们理解那些最隐秘的未知的秘密呢?！而且，恰恰是因为那里没有我们在此已经习惯了的、久经考验的条理性，所以，他会被矛盾搞糊涂的，说出的话也晦涩缠夹不清呢?！当然，我们是可以让他保持沉默。我们也可以像亚里士多德那样，充满自信地宣称，他所说的一切，连他自己也不明白。这能给我们以安宁——最高的福祉或ἀταραξία——，也是最高福祉，或是给我们以这样一种意识，即终极真理在我们手中?！……

在这个意义上，经典论据高于一切赞扬。然而，如果某人身上，好奇心苏醒了；如果某人身上的生命力撼动了对亚里士多德正确性的信心，如果此人问道：万一这个困惑莫名的人，尽管他说的话令人费解，但却真的与闻了某种伟大的秘密，那又当如何呢？万一在那里，在这一矛盾重重混乱无序无法通行的表象下恰好隐藏着我们最需要的、最重要的、最有意义的内容呢？如果真是这样，那此人心中会不会浮起这么一个想法，即在某些场合下，胜利者的傲慢并不比战败者屈辱的恭顺更受欢迎呢？他大概还会想，我们的经典论据，和所有那些强制性的机械工具一样，根本就不永远那么迷人。更何况人们通常在了解了现实生活中的矛盾后，已经根本就不愿意总是和人争论不休。他们没必要用经典论据迫使什么人住口，因为他们即便不这样做，也已经为自己信奉的“真理”赢得了成功和胜利。你们如果愿意让他们沉默并且不再和你们相矛盾，你们可以什么都不必向他们证实。你们就干干脆脆地对他们说，说你们不想听他们唠唠叨叨，而只想当自己的胜利者，这样的做法，对他们产生的作用，丝毫也不亚于你们的那些论证。于是，

他们便会自动住口，走到一边，而把战场让给你们。

钥匙的统治

钥匙的统治（Potestas clavium），你知道什么是钥匙的统治吗？你当然是知道的了。但很可能，你知道的只是个大概，因为，如今谁还愿意钻研天主教教义?! 但如果你以为天主教教义与教徒们是格格不入的话，那么，我们有充分的理由认为你未必对。你去问随便哪一个欧洲人，即便他是一个实证主义者甚至是唯物主义者也罢，你很快就会从他身上认出一个中世纪的、神经质地抓住不可让渡的进天国之门、只向自己和亲人敞开的特权不放的天主教徒来。让渡这一权力，唯物主义者、无神论者和代理主持圣彼得羊群里驯顺的羔羊，都同样向往。钥匙的统治按天主教教徒的定义，是指天主教神甫捆人和审人的一种权力。天主教徒援引《圣经》中的名诗论证说，上帝把自己的权力转授给了自己的继承人，直至如今仍健在的教皇。由此可见，教皇或合法继任的天主教神甫们的决断，是永远不可违抗的。天主教神学家们一字不差地说，就连上帝本人也无法更改由罗马任命的神甫所做出的决定，因为他说过，他已将权力移交给了自己的使徒，而上帝是不会自相矛盾的，正如同样由于其自身的不变性，上帝也无法更改业已由他本人做出的决定。我要强调指出的是，这里所说的推理几乎是一字不差地重复了天主教神学家们的推理。我觉得自己甚至成功地传达了他们的语气。我没有罗列引文，因为手头没书，而且老实说，我的引述全凭记忆。天主教神学家们是这样说的，而几个世纪以来，天主教教会也是这样想的。显然，天主教神学在其尚未取得保障其对全体人类灵魂拥有永恒统治的全部权力以前，它是不会安静

下来的。

然而，如果以为“钥匙的统治”这一思想只是在我们这个时代才产生的，是天主教发明的话，那可就错了。发明它的不是天主教，早在天主教产生前很久，一个小民族中伟大的先知苏格拉底就宣告了它的诞生。如果柏拉图的话可信，那么，是苏格拉底第一个发现这一巨大而又可怕的权力，这把打开天国之门的钥匙，就掌握在人的手中。早在人类思维刚刚产生的那个远不可及的年代里，苏格拉底就已宣称，这把钥匙不在天上，而在地上。谁要是想要通过这道天国之门，那么，趁他尚在地上的时候，他就应该关心这把钥匙。而一旦他离开了我们这个世界，则一切就都无法挽回了。天主教教徒只是在多神教教徒那里，被迫受到了后者那护身符的抵制。天主教徒坚决地对多神教徒声称：“钥匙是有的，它保存在地上，只是不在你们的神庙里，而在我们的神庙里。”你们以为你们的“净化”(κάθαρσις)哲学能为你们打开天堂之门？休想！(“多神教徒的善行不过是触目惊心的罪孽罢了。”——(Virtutes gentium splendida vitia sunt.)尽管丹尼福尔(Denifle)还在不久前就曾证实，圣奥古斯丁笔下并没有这句话，但毫无疑问，他曾经说过几乎与此如出一辙的话。英诺森三世也有过完整的表述：“我们发自内心地相信，并且要用我们的嘴来宣扬，不是异教徒的，而是神圣的、罗马的、天主教的和使徒的教会，是唯一教会，我们相信，在其之外，是得不到拯救的。”(corde credimus et ore confitemur unam Ecclesiam non haereticorum sed sanctam, Romanam, catholicam et apostolicam, extra quam neminem salvari credimus.)我要重申一句，天主教提出的问题，仅仅是：多神教哲学家将“钥匙的统治”攫

为己有是否合法。但有关天地具有无限统治权的思想，却出自苏格拉底的头脑。这一思想至今仍具有生命力，它活在所有人——无论他们的哲学信仰多么不同——的心里。任何人都会以为他已得到了一个伟大的真理，一个可以为他打通通往最后的秘密和永恒极乐之路的真理。甚至就连起而反叛罗马教会，并曾受到罗马教会谴责的路德，也曾满怀信心地想要攫取最后审判之权，在茨温利死时，路德说，茨温利的灵魂死去了，即使上帝会拯救他，也会将他作为一个例外（extra regulam）。众所周知，这是一个很小的进步。不但如此，在路德看来。基督教的本质在于坚定的信仰。“对于基督教徒来说，没有什么比信仰更亲近、更光荣的了。弘扬你的信仰，仅此你就可以得到基督教。”（Nihil apud Christianos notius et coelebratius，quam assertio. Tolle assertiones et Christianismum tulisti.）每个人都会觉得他的真理是真正的真理，他的钥匙是真正的钥匙。此外还有，抓住每一天——要只争朝夕，趁死神尚未找到你的头上，找到这把钥匙（即护身符），不然以后就来不及了。有关这一点，苏格拉底和天主教徒们，当然也公开谈论，而且，其所采用的语句，大致也和我的说法一样稀奇古怪。从事实用科学的人们都在力求避免此类说法，而采用一些适合当代日常生活趣味的语句——不知何故，人们习惯地称之为“自然”的，以与同样不知何故名之为非自然的稀奇古怪性对举。然而，问题丝毫也没有因此有所变化。天主教一度曾想把钥匙的统治权从多神教徒手中夺过来，与此相仿，近代以来，实用科学处心积虑地想要把使人艳羡的特权，从天主教手中夺过来。而我们却想让这把神奇的钥匙保存在我们自己的手中。我们才不愿放弃对人进行永恒审判或永恒辩

护的权力呢。我们和我们的前人,天主教神学家们一样,信心满怀地决定着什么好什么不好,什么应该什么不应该。

请你们审查任何一种哲学体系,看一看:它们靠什么为生?!一个自愿放弃“钥匙的统治权”、如此克己的哲学家,一定会以所受到的普遍轻蔑而谴责自己——“弘扬钥匙的统治,智慧就属于你”(tolle potestatem clavium, sapientiam tulisti)。即使他同意把这一伟大的权力交给造物主也是一样!如果你手中没有这么一个能创造奇迹的护身符,那就请你免开尊口!切不可让大家知道你这可耻的贫穷!人们已经习惯于这么一种思想,即人手里应有,也应该掌握着对于大地、对于一切可能有的存在物的全部的、完整的统治权,显然他们根本就无法生存,也无法承受另外一种思想,即他们手里没有也从未有过这样一种权力。如果上帝从天上向人们公开宣称,钥匙的统治权在他手中而不是在人类手中的话,那么,就连最温顺的人也会怒不可遏的。陀思妥耶夫斯基笔下那个有关伟大的宗教大法官的传说,就很好地说明了这一点。陀思妥耶夫斯基在这个传说中,以一种几近于远见卓识的、洞明一切的、其同时代人根本无法理解的力量,揭示了天主教这种企图所隐藏着的最神秘的意义。天主教所信仰的,不是上帝,而是它自己。假如基督重现人间,伟大的宗教大法官也会把他烧死,就像他已经烧死了所有异教徒——亦即一切敢于认为天上和人间的全部统治权,并不完全属于代理主持人圣彼得,因为“我们发自内心地相信,并且要用我们的嘴宣扬,不是异教徒的,而是神圣的、罗马的、天主教的和使徒的教会,是唯一教会,我们相信,在其之外,是得不到拯救的”(credimus et confitemur unam Ecclesiam Romanam, extra quam

neminem salvari)。而他这样做完全正确，也就是说，是始终一贯的：要知道，没人怀疑，始终一贯不光是真理的条件，而且还是它的实质。可实际上，既然上帝某次已将其"权力"转授给了罗马的大主教，他本人又怎么会以法官和立法者的面目出现在人间呢？要知道这样做也就意味着上帝放弃了自己那永恒常在和不变的基本谓词呀！当然，这些谓词，和所有其他谓词一样，是人自己赋予上帝的，但虽然这样，或更不如说，正是为此，人才无论如何也不许上帝放弃它们。要知道，如果上帝放弃恒常和不变，接下来他就可能放弃其他谓词，结果，终有一天，出现在人们面前的上帝，会与人们决定信仰他时心中想象的样子截然不同。伟大的宗教大法官说，上帝赋予了人以他们自己所起和杜撰的名义来祝福他的权力。上帝只不过是人所规定的秩序中最高级的核准。如果他觊觎更多的东西，就必须把他打倒。陀思妥耶夫斯基所理解的天主教的本质便是如此。要简述伟大的宗教大法官传说的内容，可以不用陀思妥耶夫斯基式的语言，而用他那位伟大的先行者、生活在他以前400年的路德的话：这位教皇是个反基督徒。连路德自己也如是说。教皇和路德之间那场大论战，其全部意义恰恰在于：路德，在经历了漫长而又痛苦的怀疑之后，突然深信，他本人也隶属其中的罗马教会的领袖们，是把自己和自己的理性，放在了上帝的位置上了。路德与罗马的论战，是在梵蒂冈总会议首次颁布教皇永不犯错误的教义以前的数百年前发生的。但事实上，这一教义在中世纪就已有了，尽管它被表述为罗马教会永不犯错的教义，因为早在那时，罗马教会即以教皇为代表，至少是当坐在教皇宝座上的那个人，具有足够的权力和勇气担当上帝在人间的代表的重任时。而

在我们这个时代，在我们这个后梵蒂冈总会议时代，教皇对于天主教世界的精神统治全然已不是那么强大，所以一切正好相反，教皇不敢或是不会很好地利用这一权力。总之，现在陀思妥耶夫斯基在其“传说”中向我们讲述的一切，早在400年前即已为路德所洞悉。如果我们说，陀思妥耶夫斯基的洞察力接近于预见力的话，那么，在对路德的问题上，也许可以说接近于启示了。路德本人对此深信不疑。陀思妥耶夫斯基是天主教会以外的人，对他来说，从亲近的人——当然也有他不爱的人——的眼里，不光能发现大木头，而且，还能比较容易看得清小树枝。他的这个传说使人震惊，好像在这个世界，是他第一次看出，好战的罗马天主教会在朝什么方向努力。现在不妨让我们想象一下路德的处境。他本人就是一个具有深刻信念的、虔诚的天主教徒，当过僧侣，也当过牧师。他进修道院的唯一原因是因为他认为僧侣生活最可能为上帝提供服务。也正是由于这个原因，在经历了10年僧侣生活之后，他不得不确信，自己是落入了反基督徒的营垒；确信他所服务的，不是基督，而是基督的那个永恒的、不共戴天的仇敌。他不顾朋友的劝说，违背父亲的意愿，决定发重誓要甘于清贫、节欲、苦行，指望以自己的劳动做对上帝有利的事，可突然他发现——如他后来讲述的那样——在他发出僧侣的誓言时，这一誓言本身就使得他背弃了上帝。“瞧，主呵，我要向你献上我一生的耻辱和苦难”(Ecce, Deus, tibi voveo impietatem et blasphemiam per totam meam vitam)，路德嗣后就是如此这般地表述其僧侣誓言的涵义的。我不想在此分析什么时候路德是对的——是他跨过修道院门槛，以为自己所走的是一条虽不无痛苦和艰难，但却是通向拯救的最近的直路时呢；

还是在后来，当他突然“发现”，在他期待找到拯救的地方，等待他的只有毁灭时？我之所以不想提出这个问题，是因为，尽管这一问题有其极端的重要性和意义，但对我们来说，与其他更重要、更困难的问题相比，这个问题现在不能不只占次要地位。

当路德跨进修道院时，他同样坚信，留在修道院即意味着毁掉自己的灵魂。对于我们这些20世纪的人来说，可能会感到，路德极大地夸大了以上两种情况。不但如此，甚至就连自己的某一种行为有可能永远拯救或是毁掉灵魂这种念头本身，也会令我们觉得不可思议、病态，或几近发疯。然而，依我之见，恰恰是由于这个缘故，我们才应该更多地去透视此类念头能在人心中滋生和存在的那个时代。中世纪的人把自己的一生看作是，喔，不，不，不是看作，把什么看作什么的，是我们，说到那样一个时代，应当寻找一些别的语词——中世纪的人是从一种(sub specie)最后审判的观点出发来感受和接受自己的生命的。在他看来，他的行为的内涵和意义，非限于一些可见的结果。他始终觉得，在另一个世界的某个地方，他的每个行为都会得到一种评价，这种评价完全不取决于此行为在人间所具有的意义。而且，甚至不光是行为——一个人整个的一生，根本就不像一个在生活的表面上浮沉着的亿万个小气泡中一个偶然的小气泡。一个人的一生充满着伟大而又神秘的意义，我们每个人肩上都担负着一种可怕的责任。我们世俗生活中的所有痛苦和欢乐，若与那种生活中的痛苦和欢乐相比，是微不足道的。在尘世间我们对于真正的生活只能有一种微弱的预感。只有在精神极度奋发的瞬间，我们才能品味到另一种属神的、非人的存在。现在，无论我们的所作所为是对还是错，我们总能多少比较

近似地预期我们行为的结果。而在那个时代，行为的结果是无法估量的。永恒的毁灭，永恒的欢乐——对现代人的意识来说，这些词几乎已经失去任何意义了。但对于一个中世纪人的意识来说，它们却闪耀着炫目的、永不熄灭的火焰。当路德走进修道院时，他期待的是自己的拯救，逃避的是毁灭。而当他离开修道院时，他期待的同样是拯救，逃避的同样是毁灭。

喏，如果我们——像如今的人们一般认为的那样——假设人实际上的的确确生活在转瞬即逝的欢乐和痛苦之中；如果我们同意，知道真理的是我们的祖先，而非我们；同意等待我们的是最后的审判；同意我们的每个行为都会把我们打入地狱的深渊，那么，我们要问，当僧侣路德突然发现，当他突然确信，由于自己的誓言，他承担着向之献上他一生的耻辱和苦难的义务、确信他向之奉献了自己心灵的罗马天主教会，是一个反基督徒的教会，僧侣路德究竟应有什么样的体验！要知道这样的错误是可能发生的，由于犯了这样的错误，则无论什么样的真诚和虔诚也无法保护一个人。一生的经验，引导路德得出这么一句供白，这供白在我们的耳朵听来，不啻为亵渎神灵的谬论："最高程度的信仰，乃是相信拯救的是如此之少，而谴责的是如此之多的那个人，是仁慈的；相信那个根据自己的决断，让我们成了罪人的人是公正的。用伊拉斯谟的话说，他似乎很为不幸者的痛苦而高兴，因此，与其说他应受到人们的喜爱，倒不如说应受到仇恨的好。假如我能以自己的理性弄明白如此这般的上帝居然也是公正和仁慈的道理的话，也就没有必要相信什么了。"（Hic est fidei summus gradus，credere illum esse clementem，qui tam paucos salvat，tam multos damnat，credere

justum，qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit，ut videatur，referente Erasmo，delectari cruciatibus miserorum et odio potius quam amore dignus. Si igitur ulla ratione comprehendere，quomodo is Deus sit misericors et justus，qui tantam iram et iniquitatem ostendit，non esset opus fide.）在此我不能继续引述路德的供白了，然而谁要是理解了一个人全部的恐惧，他就一定能理解天主教“钥匙的统治”的内涵了。

是的，陀思妥耶夫斯基是对的，天主教的确把自己放在了上帝的位置上了。然而，当伟大的宗教大法官面对一个命中注定要经历如路德那种体验的人时，他又能做什么呢？对一个僧侣的怀疑，一个忏悔神甫又能做出什么回答呢？如果尘世间（要知道我们离天是那么遥远）没有这样一些人或是机关，能够权威地、一劳永逸地解决人们——他们像中世纪的人一样，为怀疑所苦——的疑难的话，生活岂不成了一种从不间断的、无法忍受的酷刑？需要做的，或许只有一样：或是把“钥匙”所有的全部权力转交给一个人或是一个机构，不管它是有形的罗马天主教会及其代理人圣彼得，还是神学家联合会；或是教会人们以一种更积极、更平静的态度对待生活，以便使应由他们解决的问题的重要性不超出个人力量的范围；最后，或是承认，路德命中注定要体验的内心斗争及诸如此类的斗争，不仅是必然的，而且是受欢迎的，尽管它们未能得到任何我们可以理解的结果。承认这最后一条，人，不可能办到，或是不愿意办到——谁来断定我们能做到什么不能做到什么呢？况且，这最后一条兴许根本就不需要承认与否，也不期待承认，再不，不妨说得更严厉一些，它不愿获得人们的承认。在前两种解决方法

或两者的结合中，剩下的只有一种选择，人们也就接受了这最后一种选择。“钥匙的统治”至今仍有生命力，只不过它同时既为天主教，也为不信教的哲学家所掌握。前者的教徒和后者的群众，绝大多数人群，都被教会如何去过一种劳动的、有节制的生活。对此种生活结果的预期，在天国和尘世都大致一样。教皇找到了与哲学妥协的途径，而哲学，甚至就连新教哲学，也不再与教皇为敌，甚而至于几乎把它视为自己的同盟者。而那些期待最后审判的人，则将自己向自己呈现。可怕吗？不，一点也不可怕。这兴许就是他们伟大的、唯一的特权——如果可以这样说的话。

凝然不动的繁星

“请主饶恕，诗歌应当是蠢头蠢脑的。”——普希金（如果不是最聪明的俄罗斯人，那也是最聪明的人之一）曾经这样说道。说归说，普希金依旧继续写诗，并且给诗里注入一定剂量的愚蠢，而诗歌如果没有这类成分，就会像食物没了盐，变得面目可憎。这也就是说，如果愿意，我们可以装傻，可以装得让所有人都把假扮的愚蠢当作是真的。我觉得我们还应该更进一步：即我们也可以装得聪明，同样也应装得非常出色，装得让任何人都不会想到要在这里寻找作假的痕迹。应当指出的是，多数作家和普希金相反，他们往往不得不与其说是努力装得愚蠢，倒不如说是努力装得聪明。事实也表明，他们的努力往往会取得辉煌的成功。这或许是因为，作家才华的本质，在于要巧妙地装扮得聪明、高尚、美和勇敢等等。要知道聪明、高尚而又勇敢的人是那么少，有才华的作家却又那么

多。他们所做作出来的真诚，往往就连最有经验的眼睛也能轻易被他们搞迷惑了。普希金之所以那么吸引我们，或许正是因为他不想显得聪明，因为他懂得聪明在此起不了多大作用。而且实际生活中，无论你愿意与否，你当然得听从理性的吩咐。诗歌唯一的，但却不是不重要的优点，在于它从不强求任何人思索他所说的话。把你头脑里想到的都说出来吧，只要话说得悦耳迷人就可以。同一位普希金曾经写道：

不是为了日常生活的烦劳，
也不是为了私欲的煎熬，
我们生来是为了灵感，
为了甜蜜的音响和祈祷。

普希金如此歌唱道。且请读读他的书信和日记！纠缠不休的日常琐事，纠缠不休的小的冲撞和磕磕碰碰，此外就是每日每时无休无止地对钱、钱、钱的关心！使你感到惊讶的是，何时他才能得到那一短暂的瞬间，让自己投身于创作的激情，好写作祈祷辞和甜蜜的诗句。当然，他肯定不得不牺牲睡眠来争取时间。正因为此，真正的诗人往往都在夜间写作，白天的生活根本无法为与愚蠢交往提供可能。白天必须得为日常生活中的琐事杂事而操劳，得挣钱，白天得投身战斗。命运对于时时幻想摆脱战斗过一种诗人生活的普希金的嘲弄，是多么严酷呵！要知道普希金就是在决斗中死的，死在与一个轻浮而又可怜、但却精于用手枪射击的人的决斗

之中！普希金怎么会把自己的胸口，袒露在随便哪个下流胚的枪口之下呢，他可是从少年时代就对人有着那么深刻的认识呵?!弗·索洛维约夫曾经试图解开这一命运之谜，并对普希金之死给予阐释。可他当然什么也阐释不了，谢天谢地！有些事情最好是不予说明，不去理解。无论这有多么奇特，最好的办法，往往是哭泣、大笑、诅咒，只是不要去试图理解。不光诗歌，就连散文在某些时候，也不妨写得蠢头蠢脑的。而且不要写得过于无所不知。世上最令人憎厌、最令人厌恶的，莫过于一个人自以为无所不知，以为自己能回答所有的问题。而这也就是为什么 à la longue（长久地）纯粹彻底的哲学反而令人无法忍受的原因。你既然想要发一番宏论，那就不妨随便发，不必顾及今天说的和昨天说的是否一致。如果说诗歌应当蠢一点的话，那么哲学就应该疯一点，就和我们的全部生活一样。理性的哲学里有多少狡计和背叛，通常那些所谓合理的看法里，也就有多少同样的玩意儿。让我们仔细打量一下哲学：在它那华丽的外衣下，掩藏着一个庸俗的肚子。它想要达到如同二大于一这样的无可置疑性和自信性，并且总是想把二抓到手，以便能比手中只有一的人更强大。可怜的普希金及其甜蜜的诗句和祈祷辞呵！普希金在歌唱和祈祷，而丹特士却在瞄准，而且也真的打中了这位歌手。理性的哲学当然理应站在丹特士一边，而且在此之前，先向自己的遗嘱执行人，写上一大堆高尚的话语。因为哲学也和丹特士一样，同样也想根据凝然不动的繁星来定向，以求一发即中，不致打偏。

爱情与理念

人都在探索真理，也都相信，在探索真理时，他们知道自己找寻的究竟是什么。世上有许多这样的人，他们已经找到了真理，他们很惊讶或是很气愤，为什么其他人不和他们一起分享如此幸运的发现带给人们的喜悦呢？真的，为什么他们不呢？为什么我如此清楚地看出我是正确的，而他人却觉得，我没有任何了不起的正确性；觉得我的“信念”，与从前别人所表述的信念相比，没有任何优点呢？而且，重要的是，为什么我要如此固执地想要让别人承认我是正确的呢？他们承认与否果真对我有那么必要吗？或许，这并非那么必要呢！要知道，从世界存在以来，任何人都未得以成功地迫使所有人“承认”自己。要知道，不光拥有亿万教徒的天主教，其他派别也宣称“人们全都、到处永远都在信仰着什么”。我们常常会看到，一个得以在其身边集聚起一小撮虔诚学生的人，会得到高度的快乐，会想象他那个小小世界，甚至不仅是人类的，而且是宇宙的；把他当作先知的，不是数十个弱者，而是所有的人。所有有理性的生物，都和他在一起，都支持他，只有那些根深蒂固、愚顽不化的光明和真理的死敌，才会反对他。此类误区的秘密何在？是不是因为人实际上根本就不需要哲学家们喋喋不休地谈论的那个什么“普遍承认”；因为真理就其本质而言，不是不能，而是不愿成为一切人的真理。我知道，这样一种推断是不会被认可、被接受的，我也知道，这种推断包含着不可调和的矛盾。但我已经不止一次说过，而现在我要再次重申的是，判断的内在矛盾性根本就不足以成为反驳它的理由。我们当然不能把这观点反过来说，就是说，我们不能说判断的矛盾性证明了它的真理性。也许，我们也只好

同意，矛盾性是接近真理的标志之一，因为它能证明，当人面对通常的标准时，他已不再恐慌。无论如何，我们绝对不可以说，任何包含内在矛盾的判断，都对人百无一用。如果大家都是这样想的，即我们思维的一半——是较好，还是较有趣的一半——还从未被表述过，那人类在精神上是多么贫乏呀。

整整一大批“真理”，也许是最卓越的“真理”，无法得到普遍的承认。而且，重要的是，多数情况下，也无法达到这一点。不妨让我们举例来说明一下。叔本华在《爱的形而上学》中，机智而又敏锐地发挥了这么一种思想，即爱情不过是昙花一现的幻想。“意志”需要在个体的人的身上再次得到表现，它使伊凡产生这样的想法，即玛丽娅是一个非同一般的美女；而又让玛丽娅想，伊凡是个英雄。“意志”的目的刚一达到，世间出现一个新的生物便得到了保障。而当“意志”让恋人们享有自己时，他们便会不无恐惧地确信，他们此前生活在一个令人极端厌恶而又毫无意义的错误认识之中。伊凡认出了“真实”的玛丽娅——一个肥胖、愚蠢、乏味的女人；而玛丽娅认出了真实的伊凡——一个空虚、下流而又胆怯的小伙子。而在这一次，即在爱情的魅力都已消失以后，伊凡和玛丽娅的判断便和大家的判断完全一致了，即“人们全都、到处、永远都在信仰着什么。”因为所有人永远、到处都认为，玛丽娅既丑又蠢，伊凡则是个胆小鬼和笨伯。叔本华丝毫也不怀疑，伊凡和玛丽娅恰恰是当他们的看法与所有人一致的时候，才看到了真正的现实。而这样想的绝不止叔本华一个人，而这仍旧还是那个“人们全都、到处、永远都在信仰着什么。”然而，恰恰是因为这一真理被当作是毋庸置疑的，提出有关其野心的正当性问题，才是适宜的。当“意

志”在伊凡和玛丽娅眼前点燃起它神奇的灯塔，恋人们屈从于一种神秘而又不可遏止的吸引力，相互从对方身上发现了如此多的美的那一短暂的时期中，伊凡和玛丽娅果真陷入于一种错误的认识之中吗？而假如一切正好掉过来会怎么样呢？——即恰在他们两个似乎已融为一体、而在所有人眼里不啻为疯子时，他们是对的，他们与闻了真正的现实，而他们的社会本质要迫使他们相信的那些个东西，才是谎言和错误的认识。这也就是说，恰在那时，即当他们的判断为大家所公认，当他们变得通情达理、平易近人、不言自明，因此而无可争议时，恰在那时，他们成了鄙俗的、可怜的、贫乏的和只有统计学或其他导源于数学，因而自命为“王后”的实用科学才需要的人。你不愿接受这种假设吗？但要知道，在此，你接受与否根本就没有任何关系。它被接受与否，丝毫也不会改变问题的实质。日常生活这盏苍白贫弱的灯，丝毫也不会因为这一点而变得比也不知是叔本华的“意志”，还是别的不为我们所知的力量，时不时地在人心中点燃的海市蜃楼一般的瞬间火景，更明亮，更富于魅力。而当一个人的心中燃起这样的火景时，他会对他人是否赞同他，对他的真理是否获得认识论的辩护，显得漠不关心。

达尔文与《圣经》

《圣经》中讲述了我们的始祖、初人亚当堕落的故事。你们大约以为，这不过是没有教养的犹太人的杜撰吧！那么，有那么一个颇有教养的英国人的杜撰，即认为人起源于猴子的杜撰，是否就更接近真理了呢？在此，请允许我不客气地说，犹太人更接近真理，他们距真理非常非常之近。你们会问，为什么我会信心十足地站

在犹太人一边？是不是在开始创世的时候，我曾看到过夏娃如何吃苹果，并如何把苹果递给亚当吃？我当然没去过那，也没看到过。而我手头甚至就连康德在他为自己的公设辩护时而引用的道德证明也没有。一般说我没有任何证明。不过，我认为，在此种场合下，证据根本就不需要，而且，它还是一个不堪承受的累赘。如果你可以的话，就请你试着做这样一个假设，即在某些场合下，可以也应该不需要什么证据，并请你好好看一看，留心听一听他。要知道，今天，在他身上，我们仍能看到他突然感到弃绝上帝该是多么恐惧时，他用来遮掩裸体的无花果叶，这是他永恒的苦闷，也是他永无餍足的渴望！要知道，人们都单单只会空谈，说什么人善于在任何时候在人世间找到他所需要的东西。他们痛苦地寻找着，却什么也没找到。甚至就连那些被公认为人类导师的人也不例外。而为了要装出一副"已然找到"的样子，他得花费多么不平凡的技巧！而归根结底，那些最有天才的创作也仅仅只足以使他们目眩神迷而已。谁都无法照亮自己。无怪乎有那么一个人如此这般说及太阳，说它把光明和欢乐给了他人，留给自己的却只有黑暗。假如人真的来源于猴子，他想必也能如猴子那样找到他所需要的东西。人们会告诉我说，这样的人有的是，而且还不少呢。理应如此。但由此只能得出这样一个结论，即达尔文是对的，犹太人也没错。部分人的确来源于犯了原罪的亚当，他们感到自己的血液里，有其祖先的罪孽，他们为此而痛苦，并竭力想要皈依失去的天堂。另一部分人的确来源于未曾犯过罪的猴子。他们的良心是清白的，他们没有任何痛苦，也不为无法实现的事而想入非非。科

学是否同意如此与《圣经》妥协呢？

Exercitia spiritualia①

那些侈谈正义的人们很少称自己本人是正义者。相反，一方面相信品行端正是一个人的终极目标，却又不认为自己，至少在很大程度上，不比许多其他人，更认为自己富于正义性——谁会自愿做这样的事呢？一般说谁寻求正义，那么，或迟或早，谁就总能找到它。仅就他现在正在寻求正义这一点，就已经能够相当快地使他自己相信他的特殊功勋和才干。可要知道所有的人虽然活着但什么也不考虑，而我却守护着精神，在探索，由此可见，我的立足点比民众高。我们未必能找得出哪怕一个不鞭挞大众的、出于对其权力的意识而不从鞭挞大众中寻找精神愉悦感的说教者来。甚至就连像托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、尼采这样的人也无法拒绝责备和修正全部人的权力。一般说，这类事不会有什么大的不幸。他们的一生充满了诸如此类的难题，所以任何人都没勇气责备他们，说他们时不时地生活得和大家一样，并且在对其正义性的意识中寻求安慰或休憩。糟糕的是，常常会有一些他们的读者——也被他们身上的弱点，即人性的、太人性的——所诱惑。难怪普希金会说：只要阿波罗不要求把诗人供作神圣的牺牲品，那么，在世上渺小的孩子们中间，或许他就是比所有孩子更加渺小的一个。恰好尼采和托尔斯泰也强烈地感到人们是如何看重“正义”，而“正义”在上帝面前又是如何渺小的。尼采写了《在善与恶的彼岸》，托尔斯泰在晚年作品中，喋喋不休地只谈论一点，即对正义性的经常性

① 拉丁语：精神的训练。——译者注

的追求以及想要感到自己比他人高尚优秀的愿望，是如何折磨他并妨碍他生活的。而那些如面包之于饥饿者一般需要对其特殊的正义性具备信仰的人，则都在托尔斯泰和尼采那里寻求支柱。当托尔斯泰和尼采在全部人眼里发现小树枝时，这使他们联想到了自己眼里的大木头。[①] 而他们的读者和崇拜者们，则从他们身上感染了揭露大众的激情，并相信这是先知才能的来源。他们需要看到全部人眼中的小树枝，为的是看不见自己眼里的大木头。也许，抑或这只不过是我的感觉罢了，人们，尤其是作家们，早已就不再像我们这个时代那样，如此强烈地感觉到一种信仰需求，即相信自己特殊的正义性。而这却发生在托尔斯泰和尼采之后！

几乎每个作家都相信自己的天赋使命，或换言之，都相信他“在真理之中”，而嘲笑那些对其使命和真理性虽同样信仰，却不如他那么坚定的同事。旁观者心中会产生真正的别德拉姆，即疯人院的印象，里面的每个人都觉得自己是费迪南八世，是西班牙国王，而当他看到他的邻居，也同样自信而又得意扬扬地声称他对西班牙王位的觊觎之心时，便会吃惊、气恼甚至怒不可遏。实情从来如此还是现在才成为这样的呢？那么，或许，这样也有其必要。那些不愿看到人们洞悉终极之谜的不朽的神祇，是否需要培育人们身上的自尊心，促使他们把随便碰到的第一个幻想当成是终极真理，培植他们身上特有的盲目性，让他们看不见镜中的自己，却能看见邻人呢？抑或，也许这里隐含着另外一种深意？也许，对我们

① 此为对一句俄国谚语的化用，谚云：“能看见别人眼里的小树枝，看不见自己眼里的大木头”，意为缺乏自知之明。——译者注

来说，从正当想法之梦中苏醒的时刻来临了，而在对于所有现实都一视同仁的场地上，建设我们的各种幻想相互交叉、相互排斥的、自然而然的人文环境？

无论如何，我认为，哲学家们经常而又聚精会神地关注数不胜数的费迪南们，唯一的西班牙王位——真理——的觊觎者们相互斗争的场面，作为一种精神的训练，是大有益处的。

历史哲学

据说，历史哲学肇始于圣奥古斯丁。又据说，早在《旧约》里，就已有了历史哲学，它成了圣奥古斯丁思考人类命运时所取法的一个范本。《旧约》不光讲述，而且还解释说明了犹太民族的命运——要知道这也就是历史哲学了。这后一种观点初看上去与真理十分相似。然而，依我之见，我们的全部灾难，在于我们积累了非常多、非常多的与真理十分酷似的判断。人是一种不怎么苛求也很懒惰的动物：我们刚只达及貌似成功的表象，便立刻就要歇手不干了。甚至还有与此相反的事——为了要能够抄手闲坐，我们甚至愿意把毋庸置疑的失败当作胜利。无怪乎意大利人会说："即使这是假的，也不失为奇思妙想。"我们所关心的，与真理很少有什么关系，只要机智有趣即可。人们通常为了证明自己的观点而经营的所谓证据，多数场合下根本就不是什么证据，而是头脑里迸出的最初的一些观点，它们是如此缺乏说服力，以致与他们所要证实的观点并没有什么关系。多数书籍之所以如此又大又沉，单调乏味，沉闷无聊，其源盖在于此。一个人产生了某种想法，本来，这个想法写出来有十多页就可以了，可他却写了厚厚一大部专著，其中

四分之三是老生常谈，早已人所共知了，因而无法给任何人以任何新意。但恰恰是老生常谈最酷似真理，这是因为，它被人们经常和多次地重谈，而且，人们在重谈它们时，往往会装出一副只有在表述真理时才会有的模样，而如果真理真的在我们的掌握之中的话，则这副模样不容人有任何怀疑。有关历史哲学，人们所说的老生常谈一点儿也不比别的题目少。对此值得我们详尽地讨论一下。如果可以这样说的话，不妨让我们就从《旧约》——历史哲学的范本，和圣奥古斯丁——历史哲学的奠基人——来开始。说《旧约》讲述并说明了犹太民族的命运，这，当然是真的。犹太人曾经在埃及，后来他们离开了埃及，在荒原上漂泊了40年，终于来到了迦南，等等。在他们身上所发生的一切，都具有深刻而又珍贵的内涵，《圣经》对此做了说明。圣奥古斯丁也为此而入迷。他的结论是：既然犹太民族的命运可以揭示，那么，其他民族和整个人类的命运，就也可以揭示。苏格拉底、柏拉图、亚里士多德以及希腊智慧中所有代表人物，全都一致断言，真理应该到一般，而非个别中去寻找。而上帝的目的是可以猜测的，因为，我们还记得，“就连神祇也难逃命运的定数”。如果说犹太民族的历史可以用它所具有的特殊使命来解释的话，那么，每个民族和全体人类应该也有其使命，需要做的只是“揭示”上帝赋予他们的任务罢了。这是多么清楚、明白，多么符合古希腊人的探索方法呀！而正是如此，它才是毋庸置疑的！也许，我们可以把这件事当作说明希腊思维基本方法的虚假性和不可允许性——当然，是在一定的范围以外——的一个极为有趣的例证。这个例子也说明，为了无论如何要“理解”一切的愿望，我们付出了多么昂贵的代价呀。而为了理解，我们常

常不得不同意不去认识，不去认识人世间对我们最重要、最需要的东西。《圣经》讲述说，上帝选择了犹太人来实现他那伟大的目标，并通过他那些个先知的嘴巴把这点告诉了人。然而，难道这就使我们有权说：上帝总是为了自己的某个目标而选择每个民族，并让那些古代先知的继承人——历史学家和哲学家们——了解自己的意图？对上述从个别转向一般的意义，只需稍微深思一下，你就会明白，做归纳和概括的唯一原因，是我们根本就不愿理解神的自由功业。我们只依赖自己，我们不敢相信造物主，我们只有当自己感到今后检验上天究竟为我们安排了什么的可能性有了保障时，才会心安理得。一经确定便永久不变的目标，比上帝好。唯理主义——总是喜欢炫耀其对于只以经验为满足的经验主义的优越性的唯理主义，其意义和任务正在于此。而在包罗万象的理性面前，有限的经验又算得了什么呢?！然而，须知理性的包罗万象的觊觎，是以对封闭在人为限定的范围内的、极端害怕无论何种未知的有限性的癖好为根源的。你如果至今仍未察觉这一点，那么，我举的这一例子兴许会引发你的思考。理性就其自身本质而论，不可能不是有限的——理性最多只会炫耀地谈论什么它的任务是无限的：《圣经》里的先知只不过讲述了一个犹太民族的使命，而我们，它说不但不反对这些预言，还要超过它们，我的预测不亚于，还好于并且多于《圣经》里的先知。他们说的只是一个民族，而我说的是所有民族，全体人类，我要揭示过去，揭示未来，了解天上和地上的一切。当然，理性是什么也说不出来的，其之所以如此，是因为它是人类的、贫弱的而又可怜的理性。然而，要知道，实际上，理性也根本就没有必要真的去认识什么无法被纳入它那现成的概念框

架的新东西。理性只要它能成功地使人相信它可以讲述，可以说明，也就完全心满意足了。这不，你瞧，许多人——他们并不愚蠢——过去和现在都把经济学唯物主义当作历史社会学！经济学唯物主义同样十分自信地夸耀自己已把《圣经》远远抛在了后面。《圣经》历史什么没有——奇迹矛盾、未经科学整理的事实等等？而许多人都相信，经济学唯物主义远比《圣经》更深刻、更真挚！不用说，在经济学唯物主义中，奇迹连一丁点儿蛛丝马迹也没有留下。那里的一切都是合乎自然的——可你即使打死我，我也弄不明白，为什么要把它当作一大优点。而且，在我看来，不光是我，任何人都无法弄明白这一点，——与不合乎自然相比，合乎自然根本就不具有任何优越性，即使在接近真理的意义上也是如此。相反，我们有充分的根据认为，合乎自然的解释反倒会使我们远离真理，而且，明显的是，如今就连实用知识领域里的代表人物，也开始感觉到这一点了。

让我们来听一听当代物理学家和数学家的声音吧，他们的恐慌是实用思想界根本就不该有的。无疑，许多人本着旧习惯，迄今仍以为数学应当成为任何现存及可能的科学，甚至包括哲学的典范。也许就是由于这个原因，实际上也的确是运用准数学方法——计算、估量、测定——建构而成的唯物史观，在许多人眼中，不失为人类理性的伟大成果。你已经看到了，它当然也有不好的地方，有乏味的地方，甚至——原谅我出言无忌——还有粗陋的地方，但作为方法它是合格的。然而你不要以为我在此是以那种名为经济学唯物主义的反对者的面目出现的。我之所以从它开始讨论，是因为经济学唯物主义乃是最完善也就是最合格的历史哲学。

与其他兄弟学派相比，这个学派稍有些枯燥，更有些平淡，稍显粗陋，但若以科学观点看，这，压根就不算什么缺点。真理没必要非得明快不可。而据我所知，还没有什么人试图规定，真理必得是聪明的。至于说真理不允许有矛盾，其特征在于始终一贯，却是业已证实了的。在这方面，唯物主义的历史哲学几乎可以说是已臻完善，任何其他哲学都难以望其项背。此外，更重要的是，这种哲学也的确给所有问题都提供了答案。当然，其他哲学同样也在力求达到这一点。但公正地说，它们远未在相同的程度上达到它们为自己树立的目标。它们能够回答的问题非常之多，几乎是全部，但也仅仅是“几乎”而已；而这个“几乎”却具有决定性的意义，因为，实质上，哲学的全部任务，就在于避免从实用科学转向哲学的未解之谜的残余。也许只有在哲学中，几乎完整的说明就等于拒绝说明和解释。在我看来，如果不怕说得不确切的话，可以说，历史哲学所追求的，是全知。当代德国人中的圣奥古斯丁们，尤其是黑格尔，就试图完成这一任务。须知经济学唯物主义同样全都来源于黑格尔，亦即来源于这样一种观念，即我们可以从我们的理性中汲取我们所需要知道的一切——当然，要采用辩证法。和黑格尔比，奥古斯丁还是很谦虚的。奥古斯丁不光从理性，也从《圣经》中汲取知识。而对黑格尔来说，《圣经》是不存在的。在达到全知的过程中，除了自己的大脑外，他鄙视所有的来源。从方法论角度看，当然，他完全正确。只有当认识来源严格确定，并以某种方式规定好了以后，全知才有可能。黑格尔的大脑和包含于其中的理性不多也不少。头脑所能产生的，只有思维，亦即一般概念，因此，思维是唯一存在物。我要再次提醒一句，即这不是黑格尔想出来的。

黑格尔以纯粹德国式的坚毅和系统性，对从古代哲学中继承下来的遗产进行了加工。“谁不懂几何学，谁就在此无立足之地”，这句悬挂在柏拉图学院门上的题词，早已就是柏拉图时代的指导原则。

柏拉图那时就已不得不把活的理念变为死的数字和死的概念。黑格尔只不过系统地发展了古希腊人留给世界的遗产。他，以及继他之后的我们大家，全都深刻而又真诚地相信，人类的2500年时光不是白白流逝掉的。因为历史即“发展”——如今对此无人怀疑——已是业已证实了的。近百年中出版了那么多学术著作，其宗旨却不外乎支持这一理念，虽然这一理念不光不需要任何支持，反而害怕支持，实际上，是这一理念本身想要支撑一切的，因此它不允许人们对它的权限有任何怀疑。当代哲学家离开发展的理念就无法理解历史，历史在他眼中就会变成一个五光十色、毫无意义的万花筒。因此，发展的理念是一个真实的理念，因为我们根本就不可能假设历史不具有人所能理解的意义。例如，突然有一天，过去的一切突然不再成为过去了等等，作为完全不可能的事，这是完全不可能的。但在这里，当我们走近完全不可能之事时，不妨让我们停下来，站一小会儿，回想一些什么。就譬如说吧，中世纪时，世上有一个名叫彼得·达米安的人就曾断言，对上帝来说，即使是让过去成为从未有过也是可能的。因此我认为，不妨让我们就把这棍子，塞进历史飞驰的车轮之下。正因为此，我甚至都不十分想分析彼得·达米安是对还是错，以及他的话是否包含着某种意义。我的任务是让奔驰的思想暂时停下来。有关奔驰的思想，诚如一首俄罗斯歌曲中所说的那样，它疾如奔马。至于说我们将用什么方法让它停下来，是用理智的理由，还是那位中世纪僧侣

的一声惊呼，结果都一样。而你们如果想要了解全部真相，那么，在我看来，那位僧侣比一个好发议论的人更合适。个中理由，譬如说，是因为僧侣肯放任自己对真理大喊大叫，脚踩理由，丝毫也不为那些理由的高贵出身——理性本身——而怯场。而一个好发议论的人当然是从来就不敢越出特定的轨道，采用未经传统严格审定的非法方法的。理智的理由乃是一个好发议论的人据以辨别方向的、一动不动的星座——他又怎么会跟它们过不去呢？他当然宁肯起而反抗上帝，如果上帝守护自己的全能已达如此地步，以致连不动的星座也被摇撼了的话。而对一位僧侣来说，上帝全能的景观只会给他提供极度的狂喜。一个僧侣是靠圣诗和先知成长起来的，只要一想到就连一动不动的星座也会由于至高无上者的呼吸而颤动，他的心灵就会充满无比景仰的喜悦。既然上帝与我同在，我又更需何人？上帝的命运和道路是不可预知的——须知先知所了解的，也仅仅是向他们呈现出来的东西，他又怎么会因为黑格尔想要洞悉神祇的意义的尝试竟未成功而惋惜呢?！抑或为黑格尔建造的那座小小的巴别塔，盖得很像一个儿童玩具小房子而惋惜呢？当这位僧侣想到，黑格尔写的所有厚书，以及他那些为数众多的学生，都会由于时间的作用而风流云散，而他们建造的那座建筑物上的每道缝隙，都会使他的内心充满喜悦时，他会为自己诞生的那一天而祝福。黑格尔没有猜到，黑格尔给搞混了，黑格尔把人给骗了——难道不幸仅止于此吗？如果黑格尔及其门徒猜到并说出真理，如果历史的“意义”绝对处于人所能及的范围以外，那才是不幸呢，而这是最可怕的不幸，是无法描述的不幸。可幸运的是，事情并未如此。幸运的是，那些大大小小的黑格尔们，只不过

是一帮觊觎先知宝座的非法之徒。他们向全世界大声呼喊的，并且仍在炫耀自己的“绝对”，如一切出自人手的东西一样，势将腐烂和灭亡。造物主的秘密是不可知的，人类命运开始和结束的领域，是理性的人的研究所无法企及的。研究过去，亦即力求洞悉早已弃我们而去的人的生活，是最必要、最重要的事。但是，我们向它学习的目的，不是为了为今天辩护，也不是为了增加我们优越于自己祖先的自信心，也就是说，不是为了在历史中寻找发展的理念。人类生活是如此之复杂，以致根本就不可能被纳入我们所构想的任何理念。与过去相比，现在压根就不是什么最高阶段，就如同利古奥里或哈那克不是比先知以撒或使徒保罗更好的“宗教思想家”一样。如黑格尔所理解的那种哲学，只会妨碍我们接受历史，而作为一门科学的历史，也只会向我们掩盖人的过去。必须摒弃自我欣赏，必须放弃无所不知的欲望——这会打开现在为我们选定的理解譬如说生活中的小秘密的道路。

De novissimis①

你们自己或许并未亲眼见过，但肯定听人说过，即有的人忽然有一次，头发一夜就白了：晚上睡觉时还是黑的，早晨起来就全白了。我们有理由认为，相反的事也会发生：老头子过了一夜成了青年，只是头发没变黑而已。然而，既然如此，既然这世上有这么奇妙的变化，那人们怎么可以大谈所谓思维的不变的前提呢？而康德著名的公设所赖以建基的那些理由，又有多少价值呢？康德宣

① 拉丁语：论最新的。——译者注

称他不能放弃自己的那些公设:“……因此这些本身无法动摇我,如果不自认应受鄙视的话,我是不会拒绝道德原则的。”(...weil dadurch meine sittliche Grundsatze selbst umgesturzt werden wurden,denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswurdig zu sein.)[①]喏,果不其然,别问老人,而要问过去。当康德出版其《纯粹理性批判》时,他已经60多岁了,但他仍然觉得,他的道德原则什么时候会被动摇,他觉得这是不可思议的,因此,如果被动摇,他会对自己也感到厌恶的,但这也是不可思议的。可是康德如果稍微浏览一下《圣经》——圣特雷莎,圣十字架约翰——行传,或是哪怕只读一读路德的书,他就会确信,他以为是未必然的,甚至是不可思议的事,在现实生活中还真的就发生了。圣特雷莎,圣十字架约翰和路德无数次地认识到他们不如世上所有的人。康德如果读过尼采或思考过使徒保罗的书信,他就会确信他那些道德原则并非那么不可动摇:只需在地底下发动一次猛烈的推动,整个地上的建筑物便会土崩瓦解。可康德却对此一无所知。在一页后,他又一次重申,说他的公设“……信仰上帝和信仰阴间与我的道德信念是如此紧密地交织在一起,以致,如同我不会让自己冒失去这类信念的危险一样,我也同样不会担心这一信念会有可能被从我身上夺走。”(... ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubussen, eben so wenig besorge ich, dass

---

① 《康德全集》,第3卷,第677—678页。——原编者注

mir der erste jemals entrissen werden konne.)[①]康德这种无忧心境从何而来呢？康德是极为卓越的一位学者，习惯于在下判断时分外地小心谨慎，他的运思过程如蜗牛一般慢腾腾，如果事先不以万分虔诚的方式仔细打量他准备把脚放置其上的那片土地，他是连一步也不敢迈的呀，可突然间却又表现得如年轻人那般孟浪轻信，这是怎么回事呢?！而且，这样的还不止康德一个。让我们看一看柏拉图。在肯定追求人和神身上的一般和整体的灵魂，厌恶各类烦琐小事后，他问道："你是否认为，具有崇高特点的，能够直观所有时代和全部本质的精神，居然会认为人类的生活具有很大意义吗？"(Hι ούν ὺπάρχει διανοια μεγα-λοπρέπεια και θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάοης δὲ ούσίας, οἱόν τε οἴει τούτω μέγα τι δοκεῖν εἶναι τ ὸν ἀνθρώπινον βίον?)[②]柏拉图对其所提出问题的回答，是否定的，而且，他否定的决绝性和自信，和康德一模一样。而且，更加重要的是，无论是康德还是柏拉图的问题，都对其哲学体系具有决定性的意义。而如果康德的道德根本就不像他以为的那么坚牢，如果和柏拉图的意愿相反，崇高的、在宇宙存在的遥远的边疆地区漂泊了那么远的精神，根本就不像他所说的那样，而且，个别人生命的意义，丝毫也不亚于全体人类生活的总和，那么，康德和柏拉图的体系里，又能剩下些什么呢？在谈及康德时我已经说过，即如果康德能问一问从前的人的话，他们肯定会告诉他，天上和地下都有很多东西，是最博学的学术大脑连做梦也不曾见识过的。这样一来，

---

① 《康德全集》，第 3 卷，第 677—678 页。——原编者注

② 柏拉图：《理想国》，VI，486a。——原编者注

他也许就不得不体验到他曾经以为是未必然之事，即对自己的无限厌恶！可要知道，或许我们根本无须对此感到害怕并竭力避免之，或许它还是嗣后恍然大悟的一条必要条件呢?！圣特蕾莎，圣十字架约翰、路德、莎士比亚、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰——这份名单我可以无限延长——都曾有过对自己的厌恶感，都曾怀着恐惧感重复着唱圣歌者的话："主呵，我从深渊向你呼告"——那么，康德凭什么会断定，一切引导人对自己发生恐惧感的东西，都应当被推翻呢？为什么他会把对自己的尊重当作真理的特征或拥有真理的奖赏呢？请你们注意一点，构成柏拉图论断之根据的，是这样一个假设，即尊重是灵魂对自身自然的、正常的关系，而厌恶则反之。

柏拉图曾说到崇高的灵魂，亦即别人和文化都怀着敬意对待它的灵魂，有关这种灵魂，大家都认为，它之所以能得到尊重，不是作为"无须报偿而赋予的恩赐"(gratia gratis data)，而是根据其功勋。我们还可以概括如下：我们可以说，任何哲学家的出发点，都是这样一种假设，即灵魂，只要它愿意，都能达到使别人尊重它的目的，而且，灵魂自身也会尊重自己。没有这样一种假设，任何哲学体系都无法坚持哪怕一分钟。这一教条是"一个生死攸关的哲学问题"(stantis et cadentis philosophiae)。但在这里，回想一下另外一类我以前把他们与康德和柏拉图对举的人的证词，是很适宜的。莎士比亚通过哈姆雷特之口，承认：如果要按一个人的功勋来对待他的话，那究竟有谁能不挨耳光？请你们留心这样一个情况，即就连哈姆雷特，也并非总是这么说的。哈姆雷特一度也曾以不亚于柏拉图或康德的自信，断言他永远也不会让自己走到对自

己感到厌恶的地步。我想，我们就没必要继续援引莎士比亚较早时期作品中的引文来证实了吧。任何人，哪怕他只读过《历史年表》，都能找出许多证据来。莎士比亚长期以来都感到心满意足，精神平衡，他习惯地以为心境本该如此，人就是得爱护和尊重自己。莎士比亚所有前哈姆雷特哲学的出发点就是这样一个信念，即心灵的平衡是一个人最宝贵的福祉。也就是说，我在此所用的词——信念——或许并不十分合适。可能发生的事竟真的发生了：莎士比亚竟然真的没想到他自己有这样一种信念，这就如同一个健康强壮的人，不曾想到健康和体力本身就足以值得敬重。一个人只有当他失去健康和体力时，才会认识到这一点。但问题丝毫也不会因此而改变。一个人可以根本意识不到他究竟赋予心灵的平衡以何种意义，但仍旧致力于让自己在这方面得到保障。当然，一旦命运的威胁刚开始露头时，理性会紧张起来，会尽其所能地防止行将到来的灾难。当一个人脚底下的天然土地被抽掉时，理性会力求自己拯救，会用自己的创造力，营造一方人造的土地。而这，通常就被人们称之为哲学。人会问自己道：我怎样才能从命运手中要回她从我手中夺去的东西呢？至于有必要让被夺去的东西返还回来这一点，他丝毫也没有任何怀疑。因为，把自己的一生托付给命运，假设从他手中夺去平衡的命运，可能会和把这一“最高福祉”赋予他的命运一样，同样公正，人——尤其是理性的人，总是充满自信，相信自己对一切都很了解的人，却根本无法做到。人懂得，心灵的平衡是一种福祉，是一种善，懂得失去平衡是一种不幸，是一种恶。你们会说他是根据自己的经验而知道这一点的。当然，他是根据经验，但这里的问题不光是经验。要知道如果问题

仅仅涉及经验的话，那么，无论康德或是柏拉图，或许都不会以他们所做的那种形式，来做出肯定的判断了。他们兴许会只说他们自己，即便如此也只限于过去。因为，康德也可能会声称：过去，如果我有幸在某个瞬间想到，或许我的道德原则竟会是虚假的，或是没有任何价值的，那么，我一定会体验到对自己的一种厌恶感，而那种感觉是我一直都在力求摆脱的。我们会把这样的坦白当作一个事实，仅此而已。可要知道，康德所觊觎的，要无可比拟地比这更多。他要我们相信，不仅是他，而且任何人，任何理性的生物，过去总是感到并且将来也将永远感到，自己的生命与其道德原则之间，有着不可分割的关联；他要我们相信任何人都想要尊重自己，任何人在世上最怕的就是有一种厌恶自己的感觉。我要问的是，究竟是谁给了康德以做出所有这些概括和理论预设——其中，众所周知，包含了其全部批判的实质——的权力？他是从哪得知每个人的体验的？他是从哪得知明天他会怎么样的？如果他今天陶醉于其中的甜蜜的自我尊严感，明天连他自己也感到厌恶，那该怎么办？如果他将被迫追随在安提西尼之后，声称："我宁愿发疯，也不愿体验愉悦"（μανείην μάλλοη ἤ ἠσθείην），或是比安提西尼更进一步，也就是说，不光把生活的愉悦，也即食物、饮料一类，而且，也把道德的感觉，归入愉悦（ησθειην），或似乎比这还要更进一步，他感到，最糟糕、最使人厌恶的欣快感，根本就不是对饮料或食物的欣快感，而恰恰是善及道德正义的愉悦感，谈及此类愉悦感时，他把它们当作其哲学和道德体系的基础。你们会对我说，这不可能。而我期待的仅仅是这个答案。因为我们必须要能最终攀升到那位隐身的提词员身边，他是那么充满自信地、喋喋不休地向人们絮叨

着各类诗人充满希望的论断。谁说这不可能？当然，我们的理性，就是那一总是充满了自豪感、总是为它能在最困难的生活场合下给我们以指导而自豪的理性，它要我们相信，它能“扩大”我们可怜巴巴的经验。可让我们看一看，它又做了些什么吧！要知道它以其概括和预设非但没能扩大，反而缩小了并且是无限地缩小了我们这一没有这些实际上已经够可怜够贫乏的经验。

理性只知道康德这一个事例，却从中得出“结论”，说它已然了解了所有可能的事例。于是，它自己已经不愿也不让别人有可能看见、听见和寻找。当康德被迫体验到对自己的厌恶感时，也许他会觉得很奇怪，于是，他发出充满激情的感叹：人们呵，你坚守你们的道德信条吧，不然你们会灭亡的！这就如同某人，仅仅抓住已经决心出航到无边无际的大洋之上的哥伦布的手，责骂他不该抛弃家园，因为只有在自己家里，在自家的屋檐下，才能找到安宁和欢乐，而在茫茫无际的大海上，等待人的只有损失和危险一样，当然，这里是有危险——谁会就此进行争辩?！可是，哥伦布并不听从自己家里那些康德们的劝说，而是抱着侥幸心理出发去远航，同样也没听从柏拉图的个别人的灵魂（ὁ ἀνθρώπινος βίωζ）。

灵魂渴望广阔天地，渴望远离自家的、由那些著名哲学家以手工制作的灶神。灵魂往往是连想想这个问题的时间也没有。它也无法弄清楚一件事，即将其经验变成有关生活的学说的理性，实际上欺骗了它。灵魂忽然感到理性的礼品——安宁、寂静、愉悦感——变得那么令人厌恶。它想望的东西，理性连梦也不曾梦见过。而按照大家共同认可的思维模式，灵魂已经不可能再活着了。任何知识都在压迫它——正是因为所有知识，都不外乎是一种概

括性的贫乏。灵魂不愿意有所知，不愿意有所理解，为的是不要束缚住自己。理性是这样一个海怪，它善于讲述自己和自己的一切，就好像它的学说和知识，非但不束缚人，还能解放人。它也只谈自由不及其他。而且，还总是给人以许诺，许诺加许诺。它许诺一切，除了它注定无法理解，甚至不曾想到的一切。可我们已然知道什么是它所能理解和预见到的。理性向你们许诺的，全系公设——既有康德所说的，也有柏拉图所说的——如果你们肯向其顶礼膜拜的话。但一切以诺言始也以诺言终。如果你们对此感到满足，那就请接受理性为你的指导，对经验进行概括和预设，并继续相信这非常重要和必要。如果不满意，那就把所有的预计和概括都扔掉，勇敢地、头也不回地去走向未知，走向上帝所指的地方，未来会碰到什么，随它便吧。你们不想去吗？随你的便。

唯物主义的不可辩驳性

我要直截了当地当下说：唯物主义还不曾被任何人任何时候驳倒过呢。唯物主义的论敌们通常所提供的所有反驳都和唯物主义本身无关，而和唯物主义用来自我辩护的理由有关。当然，要把理由粉碎并不难，可是，难道在这之上，其他形而上学体系的情形就好一点吗？当然，唯物主义对其理由的命运十分关心和上心，因为不论为何，他们相信他们必定得分享其理由的命运。——一般说唯物主义者都十分的一丝不苟，尽管它外表粗陋，但它的神经质发作起来，远比一个哲学理论所应发作得更加强烈。论敌们只须说它是形而上学，他已经就吓得脸色苍白：他似乎觉得一切都完

了。其实什么都没完！唯物主义即使它不得不自称形而上学，这也丝毫无改于它的本质。而我倒是认为，如果唯物主义能作为形而上学而实现其权力的话，那唯心主义的日子兴许会好过一点。可是，对唯物主义的主要反驳意见在于，它居然允许有奇妙变化，即类似于奥维德变形记式的奇妙变形发生。没有灵魂而僵死的物质，忽然变成精神了。这一反驳使得唯物主义者不得安宁——它在他们心中引起的骚乱，比第一种反驳还要厉害，于是，唯物主义者们千方百计，奔走忙乱，想要从自己身上摘掉对其轻信的怀疑，为此，他们竭力想用"渐进"这个词取代"突然"。当然，这一辩护很糟糕——富于洞察力的论敌们出色地在渐进性中找到了致命的突如其来性。可是，假如我是个唯物主义者的话，我丝毫也不会为突如其来性感到难为情。相反，我会坚持这一突如其来性，这样一来，就会彻底缴掉论敌的所有枪械。是的，突如其来的变形——或许不是所有类型，而只是某种类型——是经常发生的。也许，无论什么都可以变成任何什么。由此得出的结论是什么呢？是理性无法理解突如其来性么？难道唯物主义承当了要使一切能为理性所理解的任务了吗？难道某种现象的不可解性和非理性，可以使我们有权不承认现象本身的存在吗？现存的事物中有许多是理性无法理解的。理性无法理解聚集成一大堆的原子，是如何变成猴子或是会思维的人的。所有这一切都是唯物主义所能说的，而唯物主义者，我知道，却永远也不会说这样的话。他们，归根结底，面对他们从原子中生产出来的理性，他们会张口结舌，认为这是转瞬即逝的，其惊讶的程度，一点也不亚于他们的论敌，即认为理性是永恒的和原初的唯心主义者。因此，人们在何种程度上珍视他们的

真理，也就在何种程度上有可能用理性的理由来证实它。在这样的条件之下，他们会一无所得，而这是可以理解的。证实唯物主义的真理性是不可能的，如果我们承认可证明性是真理性必需的条件(conditio sine qua non)，那么，唯物主义的日子便会很不好过。他的论敌们对此知道得很清楚，所以，他们不谈唯物主义，而争论唯物主义在理性法则上的正确性。但这一手法显然是不能允许的，也是极不诚实的。在理性的法则面前，任何形而上学，无论是唯心主义还是唯物主义，都在同等程度上是不正确的。因为在其发展的某一关头，它总是会援引一些无法解释的亦即理性所不可接受的现象，作为论证的材料。所以，如果唯物主义不愿受到伤害，它最好是摒弃任何论据。“我愿意，我命令，让意志超越理性。”(Sic volo, sic jubeo, sit proratione voluntas.)[①]现在，该是理解只有那些敢于有自主意志的哲学，才能为自己开辟道路的时候了。唯物主义者能否听从我的忠告呢？我想他们不会。或许他们更愿意迎合唯心主义者，因为唯心主义者的心与他们贴得更近，唯心主义者想要从世界上清除意外性和奇迹的追求比唯物主义世界观的理念本身更令唯物主义者感到亲切。那些习惯于认为他们的理性高于世上一切的人，总是会被自由所吓倒。是的，即使我做一个反面的论断，那也不会错：如果唯心主义者也不得不从中选择的话，那他们也宁愿承认物质，而非任性，是宇宙的本质。

① 路德在回答人们指责他歪曲使徒保罗致罗马人书的话时说的一句话。——原编者注

理性

爱比克泰德和所有哲学家一样，想证实人永远在任何情况下，都能保持心灵的平衡。不幸发生了：你父亲死了——你很伤心，你哭鼻子，你绝望，而且，看起来世界上没有一种手段和方法，能够归还你的安宁。但这只是表面如此。实际上办法还是有的。让我们推理一番。如果你邻居的父亲死了，你会说什么呢？你可能会说，这事是完全符合自然的。任何人都有一死——这是自然的法则。为什么你父亲死了，你会这么伤心，这么无助呢？你想一想也就明白了，你父亲的死和其他所有人的死一样，也是合乎法则的和自然而然的，所以，你也就没有任何理由因为今天你父亲死了，而比昨天你父亲还活着时更伤心。这一推理初看上去是无可指摘的。可遗憾的是，这一推理还可以反着进行。我们可以这样设想：邻居的父亲死了，对此我根本无所谓。可这么做究竟对不对？如果是我父亲死了，我会绝望，可为什么别人的死不会使我产生悲痛的印象呢？这是"错误的"：无论随便什么人死了，还是我的亲人和朋友死了，我都应该悲痛欲绝。试比较以上两种推理，究竟哪种更合乎逻辑、更合理呢？显然，两种都同样好，而如果爱比克泰德采取前一种，那也根本不是因为前一种"更合乎理性"，而仅仅是因为，它能更可靠更快速地引导他走向他早已想望的斯多葛派哲学的目标——达到安宁（ἀταραξία），达到彻底摆脱无论什么影响的绝对自由境界。斯多葛主义者想要成为世界的主宰："你如果想让一切都服从你，你先要服从理性。"（Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi.）——塞涅卡如是说。可实际上，无论有没有理性的帮助，他都无法让一切服从他自己。剩下的只有一个结论：告诉

自己，人根本就不需要这个世界。世界是世界本身，人是人自己。既然父亲死于世界的法则，那就让他死去吧：这既与爱比克泰德无关，也与其他哪位智者无关，因为智者知道得很清楚，所有处于其支配范围以外的外部事件，如果他不想成为不可理解之力量的奴隶的话，就不应当占据他的内心。而这也正是斯多葛学派的主要思想。毫无疑问，犬儒主义者的做法更彻底，他们更加无所畏惧地展现自己的生命，展现自己鄙视世界的学说，因为这个世界他们既然无法征服，也不愿意屈服于这个世界。如果安宁是人的终极目标，那么应当淡漠一切，对自己和他人的悲伤都同样淡然处之。

只是“理性”在此是无关的。而爱比克泰德的推理也同样与此无关。没有这类理性和推理我们也能过得挺好：一劳永逸地、直截了当地宣称我不愿让任何东西有统治我的权力。既不想为意外的收获而高兴，也不愿因意外的悲伤而哀恸。即使命运赐予我以马其顿的亚历山大的天才、美和力量，我也会把他们和第欧根尼一齐扔掉。即使那同一个命运赐我以拷打，我也不会掉一滴眼泪。在我有权或笑或哭都出于我自己的愿望，而非为了取悦于命运以前，我是既不会喜悦也不会悲伤的。正因为此，斯多葛派才会如此大谈其尘世生命的蜉蝣命短性。既然命运有权明天就把恩赐变为恼怒，那我要他的恩赐又有何用？Ἔχω οὐκ ἔχομαι（“我掌管”而不是我被人“掌管”）——这就是斯多葛派喜爱说的一句谚语。而他们那无穷无尽的、似乎就建基于理性之上的推理，就是由此推导而来。可他们本该能够使自己摆脱这些推理和证明的。

理性在同等程度上，既站在他们一边，也站在他们的论敌一边。由于 A＝A，由于他们不让自己屈服于自然的统治的决心坚

韧不拔，由于斯多葛派经受了他们为自己所提出的任务的考验：无论神祇给他们怎样的礼品和考验，他们既不哭泣也不喜悦，或是在拷打之下唱欢乐的歌儿，或是当他们被赐以全世界的君主专制国家时而流泪。可是，假使突然他们觉得与其在自己的幽灵世界里当国王，倒不如在这个神祇所创造的世界上当最渺小的一个短工时，那么，所有的推理和证明，所有对理性的引证，就拜拜了你吧！或许到那时，他们宁愿喜欢神性的任性妄为，也不愿要人所杜撰的和谐和秩序呢？

综合

综合至今受到极大的尊重——不仅在欧洲，而且在俄国，我们徒劳地想要摆脱西方的“精神压迫”而无功。无论事业怎么向综合推进——总是和它隔着一座山，而且，无论从哪个方向，都是如此。大家都觉得，无论谈论什么事情，综合总是适宜的。不光斯宾塞——当他想要把人类生活最神秘的现象塞进其综合哲学体系里时，他曾寻找过概括性理念——而如今找一些具有信仰的本着斯宾塞的方法进行研究的哲学家并不难。从拜物教一直数到最发达的宗教。根据他们的观点，即使是一个崇拜木头桩、公牛或蚊子的野蛮人，也就是在“信仰”了，在他的信仰中已经可以找到纯粹的(in nuce)真理性信仰。我已有幸数十次在各种不同的书中，甚至在打有允许用的“准许付印”(imprimatur)[1]印章的书里，碰到此类论断——而且有幸碰到的，还不光是我，任何读书人当然也能碰

① 允许文字出版的审查用语。——原编者注

到。如果光是个斯宾塞也就罢了——宗教对他来说是若干应予研究和说明的自然社会现象之一。对他来说，雕刻偶像想要从其获得帮助的野蛮人，和怀着信心——他们相信如果他们杀死的异教徒多，他们就能进入天堂，那里有果园、泉水、天女、先知以赛亚和使徒保罗——渴望奔向战场的阿拉伯人和土耳其人，全都是信徒。这样的综合当然很有益处，甚至会使人觉得很科学，因为它简化了问题：我们可以予以说明的，不是以赛亚和保罗这两位说明起来并不那么容易的人，而是野蛮人或土耳其人，其心理可以了如指掌，或者无论如何使人觉得简单而不复杂。可是，一个信徒为什么会需要这类综合呢？我们只须稍微仔细地看一看，就会一目了然，野蛮人的拜物教和信徒没有任何共同之处。野蛮人相信如果他使劲割偶像，偶像便会害怕，而且明天就会帮他毒死野猪！可要知道一个粗陋的人也同样可以信巫医，或一个文化人也可以信仰唯物主义的不可动摇性！或是犹如蒙在鼓里的丈夫相信其妻子的美德，天真的地主相信其管家的诚实一样！然而，难道这些被骗的人——他们或是相信亲近之人的话，或是相信比他们地位更高之人的话——的全部信仰，与信仰有哪怕一点点共同之处吗？二者有着相同的名称这是偶然的，如用斯宾塞的话说，天狗星座和会吠叫的生物狗也有着相同的名称。人们想要达到广泛的概括为此而心甘情愿地拒绝真理，因为，毫无疑问的是，一个认为信仰既存在于拜物教也存在于圣诗的人兴许能想得出非常易于理解的、令人信服的论据，但却使为了他才上路的东西从视野中消失了。

可说明的与不可说明的思想

如今人们都喜欢花样翻新地发挥丘特切夫的那句诗："思想一说即为谎。"大家一致认为，转化成为语句的思想，由于人所掌握的语词很可怜，而已有的又不够灵活，不够有弹性，以此而受到它的挤压和施暴，变成为谎言。这种说法也许有些许对的地方，但也仅仅是些许而已。我们的思想，一旦被语词所包裹，之所以会成为谎言，与其说是因为无法为其找到合适的用语，倒不如说是因为我们不善于以思想呈现于我们头脑的样子来表述它。要传达我们现在对其保持沉默的许多意思，最贫乏的语言也足够对付了。我们对之最害怕、总是最害怕、怕得超乎一切之上的是思想。因此，世上偶尔会诞生一个勇敢者，他不会感到语言不够用。至少，我们可以毫不犹豫地断言，我们可以说的比所说的要多得多，我们撒谎可以比已撒的谎少得多。但我们不需要这个，真理对我们来说太沉重——真理这顶帽子对先知并不合适——，因此我们才说谎，并胆怯地以语言贫乏为由来辩解。试看已成为人类惯用语的理念，难道说能够只因口称理念的人却不会讲述自己这一点而把它当成谎言吗？难道是因为一个此刻口口声声说爱情是最大幸福的人，此时此刻浑身充满仇恨，因而不会说：对他来说，最大的幸福是战胜敌人、消灭敌人，而把它当成谎言吗?！他压根就不是不会，只是他懂得，如果他说出这一点，大家就会以为他愚蠢可笑。抑或是这么一个人，他声称，因为他没有说出：他最想做的，不过是当一个真正的五等文官，而把它当成谎言吗？当然，他本来是可以这么说的，可他觉得，他的真实想法太黯淡、太苍白了，而他说到自己时，却会声称：他们的学说根本就没有一丁点儿矛盾，只是由于这个原因，

他们才坚持自己的学说。他们坚信他们的学说里没有矛盾。有什么办法呢?他们不过是没有合适的语词,能让他们说出自己真实的想法而又不被歪曲;能让他们坦然地公布,他们之所以选择那些学说,只是因为这些学说更适合他们的口味;而且,他们的任务与其说是回避矛盾,倒不如说是如何多多少少巧妙地掩盖矛盾,好不让他们那些眼光敏锐的对手发现。语词当然有的是,而且,要让这些想法在说明时不致变成谎言,也根本就不需要什么特殊的语词。哲学家们只不过是不愿公开说出这一点,因为他们不愿毁坏自己的名声,或被人讥为白痴。然而,尽管如此,按照通行惯例人们仍然会唏嘘感叹,说他的思想违反了他们自己的意愿,变成了谎言。再不,就是侈谈什么绝对真理!天主教徒声称,他们宣扬的是人们全都、到处、永远都在信仰着什么(quod semper ubique et ab omnibus creditum est)。难道他们就不能不说"永远",而说"很长很长的时间";不说"到处",而说"相当大的空间";不说"全都",而说"许多人"吗?那些侈谈绝对真理的人,早已就只满足于非常相对的真理,而且还十分的满足哩。但在口头上,他们还是要大谈绝对,甚至是最绝对的真理。最后,为使我们这个时代最流行的想法不致被人遗忘,如今谁人不大谈自己先知的使命?如今人人都想成为先知——甚至就连拿破仑的官衔令人也觉得太谦虚。有什么办法吗?你以为这种想法是虚假的,因为先知是不会用话语来说明真正的真理的?!要知道,通常只有作家,而且,还是那些听见赞扬就昏头昏脑的作家,才谈论自己具有预言能力。他们能够非常出色地讲述,他们根本没必要非得当先知;说什么,如果他们的天才、头脑和洞察力总是或是经常受到人们的赞扬,他们也就知足

了。但这种真理他们根本就不敢当众公开，因此他们只说假话，并不无忧郁地把思想变成谎言的原因，归罪于必须把它说出来这一点。你们不要以为我在此指的，只是那些平庸的、无足轻重的作家。不，这里说的是全人类的弱点！人们全都在撒谎，撒谎撒得令人难以忍受，而且，还经常生活在这种谎言的氛围中，并且，还不致窒息——止于叹息而已。最后，与一切真理——不光低级真理，而且，包括那些他们实际上并不知道的真理，嗣后他们都会大吃一惊，为什么他们没能说出真理，而生活中何以会有如许多谎言——相比，他们宁愿要普通的、高超的骗局……

规则和例外

人需要的是什么真理呢？如今，在提出这个问题后，紧接着便会有第二个问题：如何才能知道人所需要的是什么真理呢？有没有一个前提，根据它，我们可以万无一失地得出结论："哪些真理需要，哪些不需要？"这样的前提是没有的——至少，据我所知，在人类可以掌握的范围内是没有的。不过，是有许多人声称，需要的是大家全都能最终和永久地同意接受的真理。但这种观点只是在初看之下似乎是不言而喻的，而实际上，它是很幼稚的；它之所以能给恶魔留下深刻印象，唯一原因是它经常被重复。如同一切司空见惯的事情一样，它令人觉得可以理解，甚至自然而然。首要的问题是，哪里有这种人们全都可以承认的真理？当然，我不是指数学和经验科学，它们是一回事儿，而我们所说的真理，则又是另一回事儿。为了能挣脱所谓精确科学的范围，人们已经在各尽其能了。不是因为无法在认可同一个真理的基础之上"把大家全都聚集在

一起”，甚至也不是因为有多少大脑，就有多少理性——你所计算的理性要多于大脑，因为同一个人往往会同时接受若干种对立的真理。因此，什么万无一失的前提和万无一失的结论，都无从谈起。德国人尚可指望结论、前提和无错性，而我们这儿却全没有所有这一切学术装饰品，只能马马虎虎地给出答案。此外，兴许还会有人对第一个问题的提法本身提出异议。他们会说，压根就没有要我们选择我们所需要的真理，任何时候我们都不得不按是其所是来认识真理。但我还是要说，这是德国人的本事。真理压根就不能强迫人去接受，而人们在接受真理上，至少是多数情况下，几乎总是随意之所之：不是因为好才可爱。试看：这已几乎成了普遍惯例，人们往往是随着年龄的增长而改变自己的信念的。青年时代入迷的东西，到了老年却觉得讨厌，而一旦讨厌，便将其抛弃。而在我们这个时代，人们早在头上出现华发之前就同少年时的信念分手了。而且，人们不但不为自己发展迅猛而赧颜，反而为此而骄傲。而当问题涉及一种尚未不言而喻、因而还不能接受的真理时，这样的迅猛性和多变性就成了不可思议的了。但问题正在于此，即人在青年、中年和老年时代，根本就不怎么关心真理的客观意义，因此，一个问题便油然而生：即人们在此所遵循的，是否是自然本身植进人身的本能呢？的确，人们一般不会公开承认他们多变，甚至还会相反，小心掩盖自己的多变性。

按照通行千年的习惯，人们往往会把他们的每种新的观点，打扮得冠冕堂皇——他们在为自己选择时不光是按照他们当下喜欢什么的趣味，他们庄严地接受一种颠扑不破的、绝对真理的圣餐，发誓要永远为真理而献身，丝毫也不为下述一点而脸红，即还在昨

天,他们还曾对这与此完全相反的另一个真理,发出同样庄严和矢志不移的誓言,而且,看样子,连他们自己也丝毫都不怀疑,人是一种非常短视的生物,而且,短视不是他们的偶然属性,而是其本质的主要谓词,明天他们又得更换自己的主人,就像唐璜丝毫也不怀疑他又得变换自己的恋人,尽管他爱的女人已经更换了数十次了。单只同一个真理相处,时间长了就会使人厌烦,人的真理和女人一样,老得很快,用不了多久,它们就会失去魅力。因此,至少是在这一次,我似乎终于成功地不光得以提出,而且,还得以证明我的观点了。接下来的论证就不那么严密了——这是理所当然的,既然我们为自己选择了真理,那么你又岂能证明什么呢?!青春慷慨,老年吝啬,富人保守而不思进取——他们只想保持既有的积累。乞丐,常言说得好,是穷极生智。

眼下在俄国,慷慨却没有什么威信。也就是说,大家依旧全都在赞扬它,全都在以它而自我夸耀,然而,最能嚷嚷慷慨的人,恰好全都是那些只想着要攫取和占有的人。有一个古老的罗斯托夫笑话,说在欧洲造反的是一个想当老爷的农夫,而在我们这儿,造反的却是一个想当农夫的老爷,可惜这则笑话对俄国已经不适用了。在这方面,我们是完全欧化了:老爷想照旧当他的老爷,高度警觉地看护着,生怕自己的财产被农夫撕下一块去。如今也有了忏悔的贵族,可这些贵族所忏悔的,不是说自己从农夫手中抢走的太多了,而是后悔自己没有及时地抢走能抢走的一切。很清楚,俄国的青春期已过去,虽然离白发苍苍还远着呢,但他已经开始掌握老年人的智慧了。我们一度曾急切地向欧洲学习本领,而现在却只一味高谈什么要有独特性,要摆脱异域的精神压迫。而实际上,我们

从未像今天这样向欧洲学会了那么多东西，而与此相反，当西方的华丽辞藻在我们这里泛滥成灾的那个时期，我们本是非常之独特的。从前的欧洲人根本就不了解我国的青年，他们对陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的话语感到震惊。如今我国的青年都欧化了，一些依然健在的思想家取代了陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的位置——与欧洲如出一辙。的确，这些思想家还有些不好意思当欧洲人，所以，还常常故意用一些旧词。但这是不会长久的，很快便会在词的用法上也变得如只相信眼见为实而鄙视幻想的成年人一样厚颜无耻、直率无隐的。

我在开头故意只举了一个明显而又简单的多变性的例证。就在我们的眼皮底下，人们抛弃了旧的真理，而以新的取而代之。人们在做这一切时的样子令人觉得，似乎旧的真理从来就不成其为什么真理，只是令人觉得像是真理罢了，似乎他们从来就没有向这些真理发誓要忠贞不渝，而新的真理虽系首次确定，但已一劳永逸。当然了，再过 20 年到 25 年，人们对新的永恒真理的做法，将和它们的前任一模一样：它们将被堆在后院的某个地方，而把自己那永恒和不变的谓词地位，让给更新的真理。我认为我们应该尽可能更经常地重复这一永恒真理，因为掌握它们具有不可思议的难度。人类的“本性”以其全部存在对它心有抵触，并“自世界存在以来”，始终都在千方百计地把它从自己身边撵走。因为人们告诉我们如果接受这一真理，那就也得承认，在什么地方、在某个分界点上，善与恶、真理与谎言、正确与错误之间的所有差别，将被抹杀尽净。任何人任何时候都不能说自己善良、正确，拥有真理。

然而，应当指出，无论人们多么害怕这样的坦白，这种坦白却

显然是在多多少少如影随形地追逐着每个或多或少思考过最初和最终事物的人。有关法利赛人、收税人和浪子的寓言，是人类早已接受了的。人类对所听到的这样一句话不要责备，并同样不得不接受。然而，一个公正、善良且握有真理的人，即一个寓言中的法利赛人，又怎么能不责备呢？要知道那收税人是个凶恶、不公正而又不懂真理的人呐！我又怎么能够不为我不是收税人那样的人而感谢上帝呢？一个人可以不为自己的财富、成功和声望喜悦，可要知道如果他不为自己的善行而喜悦，那可是犯罪的呀！我们不妨假设：收税人比我们强，或至少不比我们差，但这样一来，也就意味着弃绝了真、善和与真善形影不离的公正。我们能这么做吗？如果一个父亲对弃他而去而又回来的浪子，不比对从未弃他而去的儿子更感喜悦的话，我们是否可以认为他是公正的呢？如果我们这样认为的话，难道不就等于是弃绝善和真吗？人类早已就停滞不前了，现在，他正面临着一个两难选择。人类每一次像是想要重新彻底解决这一难题，可最终还是不得不按照苏格拉底的方式解决它。当然不得不在不可企及的启示真理和希腊智慧那“可以理解”的论点之间做出选择时，他们尽管也曾犹豫不决过，但最终总是倾向于后一方面。无论欧洲人多少次地侈谈信仰，多么热情奔放地追求信仰，他们仍然还是无法战胜自己身上与生俱来的不相信。他们谈论着信仰，却歪曲了知识和观点。斐洛——这个首次想要使西方人接受出现在东方的启示的人，准确无误地感觉到，引导古希腊罗马世界走向《圣经》真理的方法和途径只有一条：要他相信——这个真理与希腊哲学学说完全一致。他懂得，只要上帝不出示足够证据以证明其神权，那么，欧洲人连他也不相信。首次

谈及《圣经》学说合理性的，也是斐洛。他从古希腊哲学家手中沿用下来的逻各斯，成为其后所有基督教辩护人论据中最喜爱的母题之一。

古希腊哲学家的逻各斯及其忠实的理性，早在出现于西奈的启示中，就已完整地被包含在里面了。上帝是可以认识的，上帝的本质是理性——已成为新信仰所以会成功的必要条件。古希腊罗马世界并未期待启示提供新的、迄今为止仍不为人所知的真理。它所想望的只有一点，即为已为他所知的真理，进行新的、权威的、不容有任何怀疑的论证。斐洛于是便在西奈向多神教徒们说话了。上帝所宣告的真理，也正是你们那些光荣的智者——苏格拉底、柏拉图和亚里士多德——向你们赞扬过的并将其当作唯一可以认识的那一真理。看来，这是把《圣经》带入欧洲的唯一可行的方法。后来的人们常说，哲学是神学的婢女。人们不光这样说，而且也是这样想的。但实际上所发生的一切与此相反。欧洲在某一必要条件之下——即早在哲学还没有被创造出来之前就对它永远忠实——接受了东方神学。亚里士多德之所以被称为拉丁语中的“基督在自然中的前驱”，绝不是偶然的。而在天主教那里，他曾被认为是，直到现在也被认为是天主教哲学家。天主教不能也不愿仅只是信仰而已。它总是在担心自己一不留心就会上当——信仰了不该信仰的东西，或是信仰的方式不当。在信仰之前，它要问一句：信仰谁？他是在向谁发问呢？谁会挑起如此不堪承受的责任重担，谁会回答如此可怕的问题呢?！东方——宗教的故乡，不光为我们提供了《圣经》，而且，还告诉我们如何解答及由谁来解答这个问题，以及真的启示包含在哪部东方书中的问题。斐洛的解决

办法具有高度的吸引力:启示不应与希腊理性和逻各斯分道扬镳。当然,对于天主教以后的发展来说,这种解决办法具有决定性的意义。而事实上,《圣经》,其中包括《旧约》和《新约》,最不符合理性向真理所提出的要求。在这些神秘的书中,矛盾率——任何观点之所以能具有真理性的第一个条件——干脆遭到了藐视。不但如此,我们甚至可以说,古希腊哲学,就其实质本身而言,排除了新、旧约启示的可能性。而且,我们在亚里士多德和柏拉图那里,都可以看到这样一种观点,即全部哲学皆产生于"惊奇",而许多人都把这看作至少是对启示的可行性的一种暗示。但这未必对。柏拉图和亚里士多德的惊奇,仅仅是指一种求知(精神)而言,别无他哉。任何求知欲都是精神平衡被打破后产生的一种结果,因此,它总是伴随着对恢复平衡的一种需求。柏拉图提问的目的是为了得到答案。而且,也得到了他所需要的答案。他的那句口号——"几何学应当先行于哲学"——盖源出于此。这是希腊智慧中最伟大的、迄今仍毫无例外地被所有哲学家当作圣物保存的一条遗训。哲学应当成为一门精确科学,应当解释说明一切,一点不剩。而在这方面,神学从未想要也无法抵御哲学的冲击。梵蒂冈会议早在近代就已断言:信仰不可能与理性对立,而应与理性一致。"尽管信仰是超理性的,但在理性和信仰之间,不可能有任何真正的争执。这是因为,那显示奇迹并要人信仰的上帝,和给人灵魂带来理性之光的,是同一个上帝。上帝不可能去否定自身,因此,当然也不会自相矛盾。"欧洲人从来自东方的学说中,只选择了那些能被他们与自己的需要和精神技能协调起来的部分,只接受了与这些需要和技能相适应的加工。实话说,天主教的基督化,这正是现代清教神

学家谈论得最多，且乐此不疲的一个话题。欧洲，当它必须在来自异国的信仰和他们在本土培养起来的理性之间做出选择时，曾长期犹豫不决。欧洲即使接受这一信仰，也会预先对它进行一番最严格的检验。毋庸置疑，理性在全部天主教发展史上一直保有其统治权。清教学者，自由派神学以为，他们远不如中世纪僧侣那么希腊化。但这只是众多高超骗局中的一个。我们这个时代以此安抚自己，如其他时代一样。哈纳克和法国的天主教现代派，与德国自由派神学是如此接近，以致浑身渗透着希腊化时代的精神。这种渗透已达如此地步，以致使他们丧失了分辨希腊化时代及人自身的真正本质的能力。他们以为，做自己本身和做一个希腊人，完全是一码事。无论什么样的真理，在经过他们身边时，只要哪怕是稍微侮辱了一下他们那新希腊化的本质，便会导致他们的敌视。他们期待着真理为跟他们与生俱来的东西祝福，并喜欢他们。而一旦这一真理与他们的期待不符，他们就会否定它，并坚定不移地把它当作谎言。哈纳克在《教义集》中，充满信心地说明，人类已工作了 2000 年之久，以便达到目前公认的德国清教自由主义所达到的神学水准。在这方面，他是一个十分严肃地看待“历史的意义”的黑格尔的忠实信徒！我要重申的是：不是因为好才可爱，而是因为可爱才好。我们为自己选择真理，这是一个普遍法则。只有在极为罕见的例外场合下，才能看到这样的情形，即不是我们选择真理，而是真理选择我们。但此类情形是如此之罕见，以至认识论可以完全不考虑它们，而且，也不可能考虑到它们。因为认识的条件是不变的和永恒存在的（也就是说，实际上它几乎是不变的和几乎是永恒的，但我们能够轻而易举地摆脱这些个“几乎”），如果你以

罕见的例外作为自己所追求的目标，那你就无法建构任何理论。

言与行

斯多葛派哲学家实在说没什么有趣的。当你读西塞罗和塞涅卡的著作时，对此会看得很明显。这是两个文体出色的杰出作家——可他们那些雄辩的著作很快便会使你感到乏味极了——你能感觉得到一种激情及其最高的尊严，按西塞罗本人的说法即对艺术的发展(alit artes)。脱离斯多葛人生活的斯多葛派哲学，失去了任何意义。但却不是相反。你无论如何不能说，斯多葛人的生活——即便他们从未想到要用一些议论来为自己辩护——不具有任何吸引人的魅力。在这方面，阿夫列里克的马克片段极富于教益。我们看重这一残片不是由于其作者的艺术——就艺术而言它无法与塞涅卡相比——而是因为它那坦诚无隐的语言。或许任何人都能看出，阿夫列里克的马克的全部著作都如一层薄雾一般笼罩着一种神秘而又令人痛苦的忧郁感。这不是早春傍晚或明朗的秋日常有的那种忧郁感，那种忧郁感到底还是令人能感觉得到一种愉悦感和独特的生命力。这甚至也不是那种坐落在海边或林边的荒弃的乡村墓地所能给人的忧郁感，那种忧郁感说到底还算得上一种诗意的情绪。不，阿夫列里克的马克的忧郁，是那种一个知道自己今生今世再也看不见自由世界的没有出路的狱中囚徒的忧郁感。“按照自然的方式生活”，因为这个世界上的一切都是过眼烟云——这就是这位桂冠作家笔下常常回旋的一个叠句。屈服吧，和解吧，因为哪怕你怎么绝望地努力，它还是无法把自由归还给你的。只有美德是永恒的——而所有其他人的命运都是死亡。

关于生命，阿夫列里克的马克说得就是这么平淡无奇。你会觉得，似乎连他自己都无法被自己的讲述给激发起来。或许他已经猜到，一种两者择一的(sub specie aeternitatis)美德与其他生活中的福祉相比不具有任何优势。况且它也不是什么永恒的。而把永恒作为前提之一提出来——这是一种十分危险的方法。因为永恒之所以为永恒，是因为它能把一切——连同普通的生活福祉还是罪孽与美德——都一个不剩地吞到肚子里去。看起来，美德还不足以鼓舞阿夫列里克的马克。要知道欲要用美德来鼓舞人，就必须要能感觉得到自己身上有一种足以使你在任何时候不对任何诱惑让步的力量才是。换句话说，欲要相信美德，自己本身就得是彻头彻尾的有德之人，或至少你得以为自己可以把美德坚持到底。因为一个人要具备对"真理"的信仰，就必须以为自己或自己所属的那个流派拥有这种真理。这也就是为什么所有具有美德的人及所有真理的拥有者们，通常总是那么坚韧执着、狂热虔诚，以致形成一种固定的看法，以为坚韧不拔和狂热虔诚就是真理本质自身所具有的主要特征了。而这，当然是一种误解。狂热虔诚和坚韧不拔乃是软弱胆怯的具有局限性的人的本质特征，因此，也就是谎言和恶的特征。真正的斯多葛派，全身心地生活在人性的、太人性的领域里的斯多葛派，必须拥有一种支持他进行顽强而又执着斗争的力量的源泉——他必须成为一个狂热的信徒。他因此不能感不到自己对他人的优势。阿夫列里克的马克从来没有过这种感觉——因此，斯多葛主义对他来说是一种并不合适的哲学。他之所以接受斯多葛主义，是因为他在生活中未曾找到更好的哲学，而不是因为斯多葛主义适应他内心的需求。也许，他那部书之所以

那么忧郁，其源即在于此。斯多葛派就其本性而言应当成为一个斗士和战士，也就是说，他应当热爱战斗，而且把战斗当作目的本身，甚至在皮鲁士式的战争[①]中亦复如是。即使没有军队那也没关系，既然胜利属于你，军队也就不再必要了。真正的斯多葛派就正是这样，也就是说，他们不是一味说个不停，而是那些一味斗个不停的人。为了能不投降，他们不吝惜任何东西，什么都敢于牺牲。谁如果没有能力陶醉沉浸于斗争，以斗争和胜利为生命，那么，无论是西塞罗和塞涅卡出色的论辩还是阿夫列里克的马克忧郁的沉思，都无法使他有动于衷。据传说，当主人折断了爱比克泰德的手时，爱比克泰德说：如果你让你的奴隶成为一个残废，那这对你来说就更糟糕了。难道说这就是哲学的处境吗？谁不相信，说出如此骄傲的话的爱比克泰德，内心不是充满了绝望；谁会不跟在唱圣歌者之后歌唱：主呵，你为什么抛弃了我？！这有什么好说的呢，什么事都会发生，生活中常常会有这样的时刻，使得你居然会羡慕爱比克泰德的力量和勇敢。还有些时候你得学会像爱比克泰德那样，回答无耻下流的挑战。但这与哲学没什么关系。当好发号施令的下流胚走开，当人一个人单独自处时，哲学才开始孕育发生。而到那时勇敢已经离他而去了——可这样反倒更好。到那时他感到绝望——而这同样很好。到那时……可读者已经不再相信我说的话了。那该怎么办呢？或许读者是对的：我们得学会及时止步。

---

① 语出“皮鲁士式的胜利”，意为代价太大无异于失败的胜利。艾皮尔国王皮鲁士在战胜古罗马军队后说：“再来一次这样的胜利，我就没军队了。”——译者注

自然与人

据说，自然和普希金笔下的魔鬼一样，倦于发号施令了，于是便对人所遭遇的所有善恶和恐惧全都淡然置之。而且又是据说，自然又全然不像魔鬼那样，一旦陷入僵滞冷漠状态，你绝对无法用任何方法使之开口。地震、战争、疫病、饥馑、洪水——大地上什么不能发生呀：自然一次也不曾表示过同情或是理解的姿态。在大洪水和波罗金诺之战在进行的日子里，天空晴朗，阳光明媚，闪耀着永恒的美。由此我们可以得出一个充满自信的结论：无论地上发生什么事，自然都不会摆脱其浑然无动于衷的态度。这个结论还算正确吧?！然而如果就连这种概括也是不合法的，它只会使人受骗上当呢？是呵，无论是鼠疫、洪水还是战争都未曾触动自然。喏，假使一个人忽发奇想，想要采用一种方法把整个世界整个宇宙连同最后一个生物和最后一个非生物的原子都统统消灭得一干二净呢——到那时，自然仍然会安详如故，还是会一想到它所创造的一切都有可能毁灭无余而犹豫起来，终于赏赐给人以其关怀，以平等的姿态和人交谈起来，并且对人做出让步呢？这样的问题还算合法吧？我觉得，密尔以其特有的诚实会承认我提的问题是合法的。而更多的我暂时还不想。因为，既然提问已得到认可，那么任何人都得承认，自然恐慌了并且把自己的秘密告诉了人，至少是有可能的。

Caveant consules[1]

一般认为自相矛盾是绝对不允许的。一个人的矛盾一旦被人抓住，就足以使其论断失去任何意义。而与他人矛盾则被认为是完全合乎自然的、合法的，不会使任何人生气、困惑。为什么呢？为什么如果我一边说世界永远存在，一边又说过去有过一段时间那时没有世界，这就会被认为是肆意妄为或是疯狂；为什么如果我断言世界永远都存在，而我向邻居说世界是在时间中产生的，人们就会认为这完全合乎自然，任何人都不会觉得这很神秘，任何人也不会为此而惊慌失措。可要知道无论我还是我的邻居，我们二人不是作为经验主体才判断的。认识论早已彻底揭示，表述判断的主体与经验主体没有任何共同之处；它还揭示，甚至一般说来，下判断的不是心理主体而是客观理性本身。由此可见，由于我们都在下判断，所以我们大家都是同一的。而由此可见，我是否会与自身或与他人矛盾，绝对无所谓。我同样得关心我和邻人及我和自己如何协同一致的问题，如果我不想得到从古以来就令搞哲学的人最害怕的那种结果——即使得某个经验主体进入沉默状态（对此类结果当然无须悲伤，相反，多数情况下倒是只应为此高兴才是），而自己则是**超经验主义的理性本身**。哲学家们和认识论者们不曾想到过这一点——他们大约是疏忽了。而这个问题必须非常认真地思考之。在这个问题上漫不经心会引起可怕甚至是致命的后果。要知道一不小心，理性一旦于某一天发现自身所包含的矛

---

[1] "让执政官提高警觉勿使共和国蒙受任何损害"（Caveant cousules ne guid res publica detrimenti capiat），古罗马之总院决议用语，用于通过特别条款赋予执政官以独裁全权。——原编者注

盾，会觉得自己“被沉默的精灵魅惑了”，因而本着其固有的诚挚，从此永远彻底住口，怎么办。趁现在还不晚，应当提醒人们防止行将到来的危险，于是，我第一个敲响了警钟。

隐身帽

哲学中多次提出并解决所谓的终极问题：上帝是否存在；灵魂是否存在，如果存在，是有朽还是不朽；意志是否自由等等。看起来，问题似乎是合法的，对这类问题所提供的答案，无论肯定还是否定，似乎也是完全可以接受的。看起来，似乎规避如此提问题，如果不是不可能的话，那至少也是没有意义的，实情果真如此吗？而我认为，你必须问一个人：有上帝吗？就是以彻底剥夺其对这一问题提供无论怎样答案的可能性了。而且，对这一问题的所有回答——无论肯定还是否定——，其所回答的，根本不是人们问他的那个问题。有一种真理我们可以看得见，却无法去回答它。而且，这样的真理不限于有否上帝或灵魂不朽的真理。属于同一系列的此类真理还有很多。我不想说这样的真理不能讨论。可以讨论，而且可以很好地、认真地讨论之，但只能是在当人们不再问到它们的时候。无论这有多么奇特——此类真理害怕提问。因为这样的真理无从表现、展示，也就是说使他们变得可视可见，而且一旦召唤，就总是能随着第一声要求而出现。就其本性而言，此类真理不能也不愿成为观赏物。这类真理永远都戴着一顶隐身帽：你刚刚偷偷爬到它们身边想要抓住它们，它们即刻便潜伏于隐身帽下，从你的视野里消失了。而且，他们戴的那顶隐身帽，比童话里讲述的那顶更加神奇。消失的不光是此类真理本身，和其同时消失的，甚

至还有对它们的回忆——就好像它们在世上从来没有过似的:而那个曾经亲眼见过它们的人,与从来没见过它们的人,根本没有任何区别。

自由大宪章

同一律和矛盾律是我们认识的基础,没有它们,如人们所说,认识就不可能进行,可它们归根结底极其限制我们的认识。A=A;A永远等于A;A不可能是非A。可为什么这样呢?为什么A总是等于A呢?为什么它就不能成为非A呢?亚里士多德,众所周知,极大地缩小了这类"定律"的意义。他说:在此时此地A永远等于A,并且不可能是非A。但是,如果这一附带条件是必要的,那么,可见,同一律和矛盾律就只对经验现实才有意义——因为,对于形而上学来说,空间和时间是不存在的。换言之,从经验主义哲学过渡到形而上学的条件是弃绝同一律和矛盾律。这一点很好理解:形而上学极其广阔的任务是受不得限制的,而经验却在限制调和并且甚至还培育限制。因而(Ergo)揭露形而上学的矛盾,是一件徒劳无益之事。形而上学的正义性和非正义性根本不在于其论点的和谐性和关联性中,而完全是在别的方面。所以,如要讨论未来任何形而上学的导论(prolegomena),根本无须寻找全称判断的新的来源:相反,应当把判断的自由提升到闻所未闻的高度。形而上学中可以有而且实际上也有"任何词都有其反义词"(πάντι λόγω λόγον ἀντικείσθαι)[①],而这,就是其巨大的、迄今仍未开

① 此乃怀疑论者的论点之一。——原编者注

采的财富的来源。“我对此坚信不疑”——那些想要使其观点被人们普遍认可的人们常常会这样说。而我还坚信，总是在为无法摆脱矛盾而苦恼不堪的形而上学，将会为了我所做出的发现和自由大宪章的公布，而对我充满感激。要知道从今以后，我们可以不用废话，而指责任何想要揭露形而上学矛盾的人不诚实。

然而，如果有人从我的话里得出结论，说从今往后，任何人肯于承认“任何词都有其反义词”的，就会成为一个形而上学者的话，那我也不会反驳他的。如此就够了吗？我担心还不够。那位自称的形而上学者将会很不满意，兴许会宁愿重拾旧观点和亚里士多德的三条定律。要知道他是在期待我承认他，你们承认他，所有人、所有理性生物都能承认他。你们看见了吧，自由并非永远都对所有人是如此空灵、如此轻飘的东西，甚至像人们一般认为的那样，如此具有否定意义。对某些人来说，他比随便什么重负都更难挑起。一不小心，不光那些自称的，就连名副其实的形而上学者，也会拒绝自由大宪章。就是伟大的哲学家们，也大抵需要人们的“承认”，并紧抓住同一律和矛盾律不撒手。让人们驳斥去吧，只要有希望承认，只要能幻想人们的承认，就可以了。

无私与辩证法

在柏拉图的对话录《普罗泰戈拉篇》中，苏格拉底和普罗泰戈拉有过一次就其内在含义十分有趣的冲突。苏格拉底依其惯例提问，要求普罗泰戈拉给以简短的回答，差不多只说“对”或“不对”就可以了。普罗泰戈拉刚想要放弃短促回答，而竭力提供比较详尽的说明时，苏格拉底就会提出抗议。苏格拉底好像好忘事，如果要

他一张口说好多话，他会把它们都搞混的。对话时也在场的西亚比得对苏格拉底说他忘性大的托词并没怎么认真听：苏格拉底记性很好，他说他记性不好不过是开玩笑罢了。而西亚比得当然是对的：苏格拉底不属于爱忘事的人。当苏格拉底声称，他认为普罗泰戈拉是比自己更讲究技巧的辩论者时，他当然也是在开玩笑。作为一个辩论家他很清楚自己的力量。然而，当普罗泰戈拉不愿向他让步，坚持自己有权按照他认为更合适的方式来进行对话时，苏格拉底向他提出了最后通牒：你要是不愿按我的方式说，我就结束对话走人。我们的确很难断定，柏拉图的对话录在多大程度上传达了苏格拉底这场辩论的特点。而我总觉得苏格拉底在公众对话——而他显然只参与当众进行的对话——中，总是固执地要求对话要以简短的答问方式进行。这是为什么？难道这种谈话形式真的是弄清真理的最好保障吗？当苏格拉底威胁说他要走时，其他在场的人也出来干涉了，其中有位普洛季克说，“我本人也认为，你可以争论，但不能吵架：争论是在彼此友好的朋友中进行的，而只有敌人和对手才吵架。”而早在这之前，普罗泰戈拉和苏格拉底就进行过一次这样的对话。苏格拉底问真理是否神圣。普罗泰戈拉或许感到苏格拉底在诱他进陷阱，想了想，而在回答时，竭力想为自己保留退却的机会。“如果你愿意，”他说，“就算真理是神圣的吧，而神圣性就是正义性。”对此苏格拉底有一段严厉的对白：“噢，不不，我必须研究的不是‘如果你愿意’或‘如果你觉得’，而是我和你都想要的东西。”“我和你都说，我认为，在我们的解答中如没有‘如果’，这对弄清问题就更好一些。”我之所以重提这一段，为的是力求搞清苏格拉底的问题，如果苏格拉底的确是像柏拉图指

出的那样说和做的；而如果他的对话是杜撰的，那么，苏格拉底本身的问题又是什么呢？苏格拉底是否如普洛季克所认为的那样，认为普罗泰戈拉是其朋友呢？苏格拉底想要达到的目标和普罗泰戈拉的目标是否一致呢？抑或苏格拉底认为普罗泰戈拉是其敌人，并且竭力像对待敌人那样，战胜普罗泰戈拉，也就是说，他的目的不是辩论，而是和他争吵一番。无论如何迫使他服从，逼迫他想望苏格拉底所想望的那同一种东西。我个人倾向于认为第二种推断更有可能。柏拉图和苏格拉底都认为，诡辩论者是其敌人，而且，显然，他们甚至还曾诽谤过这些人，这对任何人都不是什么秘密。

要知道，如果说有关诡辩论者的学说，迄今为止我们缺乏完全的概念，那这不是柏拉图及其学生的错，又是谁的错呢？柏拉图不光在口头上，甚至在书写体的对话录中，都竭力事先就逼迫其论敌在论战中采用于他们自己最合适的武器。而且，一旦必要，丝毫不感到难为情——我不明白的只有一点，那就是有何必要公开承认这一点呢？——，即如在战争那样不惜采用狡诈、引诱、伏击甚至是暴力。苏格拉底时而装作记忆力差，尽管他记忆力很出色；时而恭维普罗泰戈拉，夸奖他有演说家的才能；时而又信誓旦旦，说他和普罗泰戈拉有共同的任务，尽管完全显而易见的是，他俩各自的任务可谓天差地远；时而又中断对话，以闹剧——离开——相威胁；而这对普罗泰戈拉来说，当然会是一大闹剧。似乎柏拉图想故意强调，辩证法的目的不是探索真理，而是消灭论敌。而这，我要说，对于我们来说极端重要。柏拉图知道得很清楚，普罗泰戈拉不可能和他本人即柏拉图想望同一件东西。柏拉图同样也知道得很

清楚，即要战胜普罗泰戈拉，只能把他杀死——当然是在精神上。而继柏拉图之后，直到我们今天的所有哲学家，也都继续这么认为。甚至就连不思考什么也紧随柏拉图之后：关于这一点，哲学家们很少去想，犹如普通人很少去想他们的呼吸，或在他们的肢体里血液正在流动一样。大家全都相信，应当把异己思想者当作敌人，应当不是同他们辩论，而是和他们吵架。哲学家们即使也跟着柏拉图重申，说他们想望的，是他们以及他们的敌人都需要的，那这也仅仅只是一种客气话，后面隐藏着的，依旧是那一成不变的想要把敌人打翻的图谋。思考着的人类所接受的雅典智慧的遗训便是如此这般。我们可不可以认为这些遗训是永恒的呢？我们是不是应该庆幸，幸亏有柏拉图传人们的努力，后代人对诡辩派的精神劳动几乎一无所知，而人们长期以来一直以为，诡辩派需要的仅仅是黄金，而只有苏格拉底和他的学生们，才获得了真理呢？近代研究者们甚至根据柏拉图、亚里士多德等人保留下来的不多的一点痕迹，得出这样一个结论，即诡辩派需要的不光是黄金，因而也应予以补充的一句是：苏格拉底所需要的也不光是真理。苏格拉底是中世纪优秀的传人：天主教以丝毫也不亚于乃师的勤奋，彻底销毁了多神教的所有遗产，只是由于奇迹和偶然——其他还有什么我就不说了——柏拉图、亚里士多德和普罗提诺的著作，才为我们保留了下来。可毕竟柏拉图和天主教有形的毁坏文物的行为，并不像他们有关唯一真理的理论那无形的影响那样，具有毁灭一切的力量。有多少伟大甚至超伟大的思想，仅仅由于他们不能和有关唯一真理的理论妥协，无法在充满这一理论的空气中呼吸而死灭了！要不就是他们其实并没有死灭，只是在人们和历史之前消灭

了？我们完全可以假设：要知道并非所有对人来说不存在的和史书上未予记载的一切，都可以认为是不存在的。

生命之谜

柏拉图在许多对话录里[①]详尽讲述了人类灵魂死后的命运。具有新生命的我们大家，全都得提交给由宙斯的儿子们——弥诺斯、罗多曼特和雅克的审判庭。为了让审判公正无误，为了不要判官们受到灵魂在尘世间地位的蛊惑，宙斯下令，所有到阴间的灵魂，不仅不得穿衣服，而且不许有肢体。按照柏拉图的观点，赤裸的灵魂无论如何也无法掩盖其罪孽。谁生前正直，谁的灵魂就纯洁；谁做过许多孽，谁的灵魂便会残留其罪孽的痕迹——这样的灵魂往往被砸得稀烂，破烂不堪，满是青伤和令人生厌的污点和溃疡，就像一具得了许多病、被病折磨得难看至极的躯体一样。柏拉图就是这么想的，但他，据我所知，却从未有幸见到过脱离肢体而裸露的灵魂，他只是在猜想灵魂一旦被剥去易朽的外壳，它应该是什么样……

我觉得受命审判死者的宙斯的那些儿子，如果他们曾经听到过柏拉图的猜测的话，一旦他们看见没有了肢体的灵魂，肯定会发笑的。要知道这是他们亲眼所见，所以他们没必要猜测和进行类比推理：如果疾病能丑化肢体的话，那么，罪孽也定能丑化灵魂。让我们从类比本身就远不是那么无可指摘开始讨论吧：有些人得病之后会变得漂亮起来。其次，那些坏人，恰好是那些最令人憎恶

① 《高尔吉亚篇》，523；《斐多篇》，107；《理想国》，614。——原编者注

的坏人，那些不懂得也不想懂得善恶之别的人，有一颗非常纯洁、非常光滑、简直可说是表面抛了光的灵魂。无论他们曾经做过什么，他们都认为自己做得对；内心斗争，如此折磨着敏感的、内心不平静的人的极度的心灵紧张感，与他们可谓格格不入。普通的、正常的资本家，他灵魂纯洁得近乎理想状态，他们以其特有的方式知道什么是善恶，因而能避免大恶而行小善，所以，睡起觉来总是很安宁。法国剪息票者(rentier)的灵魂要比苏格拉底、托尔斯泰、帕斯卡尔、莎士比亚或陀思妥耶夫斯基的灵魂光滑纯正得多，他们的脸也比后者更光滑，眼睛比后者更无忧、更欢快。弥诺斯如能遵循柏拉图的规则，他兴许会把陀思妥耶夫斯基和莎士比亚打发到地狱里去，而把法国剪息票者和荷兰农民送到快乐岛上去。这一点清晰得犹如白日。柏拉图本不该如此充满自信地说他本不知道的事情。

可是，比这更重要的是：假使有人及时地给柏拉图指出，说他错了，说灵魂的丑陋不是因为恶和恶性，而是因为善，和无论如何也不能称之为“恶”的内心斗争的话，对此，柏拉图将如何作答呢？柏拉图那些细心的读者们会明白，这个问题对他有着什么意义。我们可以假设，如果柏拉图亲眼证实，实际上善不美化、反而丑化灵魂，它给带来的不是和谐，而是不和谐的话，那柏拉图会不会摒弃善呢？也就是说，柏拉图会不会建议人们欺负邻人，要不就是尽量少想什么公道不公道的话，一切本着那类女人的榜样，她们不事劳动，不生气上火，也不生孩子，怕的是失去美丽？可这样一来，柏拉图就不得不抛弃他自己最喜爱的和谐思想——“……为使我们不至于像米佐洛戈一样，成为恨世者，因为，不，人都说，恨理性和

语词，更甚于恶”（φιλοσοφίασ μεν οὔσης μεγίστης μουσικῆς ἐμοῦ δὲ τοῦτο πραττοντος）。还得抛弃逻各斯思想。是的，他不得不这样成为一个恨世者（μεγίστης），尽管他曾警告所有人要像防止最大危险似的防范它。要知道只有恨世者才会建议灵魂做那些使其丑陋的事……你不怕无论是躯体还是灵魂的丑陋！你不怕，而你的勇敢又没有任何根据！柏拉图、所有古希腊人，或许还有所有人都不会同意这一点的——大家都想拥有“足够的根据”！可毕竟还得同意。陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰都有一颗丑陋的被彻底毁坏的灵魂：而这是我亲眼所见——我不能欺骗自己。而苏格拉底的灵魂也并不比他的脸更漂亮：有关这一点，我们有佐皮尔的权威证明，他要比西亚比得更有洞察力，或许还超过柏拉图本人……由此可见，并不是所有的存在之谜都已经解开了，而我之所以说这个，是因为我觉得，人们总是忘记这一点。

柏拉图笔下善的力量

米利都欺骗了苏格拉底——向法庭做伪证起诉了他，达到了起诉判决的目的等等。苏格拉底回答米利都时，只说了一句话，即说他是个“恶人”。如果我们相信柏拉图的叙述，两个相互敌对的人中感到痛苦的不是苏格拉底，而是米利都。而如果相信民众的评议，米利都根本就不痛苦，败诉的是苏格拉底。现在的问题是：实际上究竟什么东西更强大，是毒死苏格拉底的毒芹呢，还是苏格拉底毒死阿尼特和米利都的“恶人”这个词？如今，在经过 2500 年后，在苏格拉底和他的敌人都已死后的今天，重读《申辩篇》和《斐多篇》，我们会很清楚，道德的评判要比毒芹厉害得多。阿尼特和

米利都也和苏格拉底一样死了，只不过死得比他稍稍晚了一点。而苏格拉底即使不被审判，也很快会死的，所以，今天我们会从他死的那天算，才得出已经过了2500年的结论。可如今阿尼特和米利都直到今天在我们面前也依然被钉在耻辱柱上，而苏格拉底的人格，却笼罩着荣耀的光环。由此可见，道德评判要比毒芹强大了吗?！而断言善的理念是世上一切力量中最强大的柏拉图，也是对的了?！而阿尼特和米利都和所有轻浮和近视的人一样，只不过是猜错了?

现在我们接着讨论。时间又过了2500年，或者过了2.5万年。那时，兴许连我们这个地球和整个太阳系也不复存在了，甚至连时间也没有了。时间以及柏拉图和历史把阿尼特和米利都钉于其上的耻辱柱一起，堕入了永恒。善的力量又到哪去了呢？人们会说，苏格拉底所曾指望的是灵魂不朽。可苏格拉底还曾断言，如果死亡充满了毁灭，他也依旧还是会我行我素的。他说得对吗?好在有天才的柏拉图出面为苏格拉底辩护，好在历史的法庭对阿尼特和米利都做出了判决。可要知道在成千上万种场合下，善恶之间的官司根本就无法吸引历史的注意。恶人欺负恶人，所有讼案以此作结。善人只会自言自语地以一种软弱的、勉强能听见的声音称欺负自己的人是“恶人”，可他的声音，被淹没在欺人者的那些朋友和恭维者的喧哗声中，以致那个判决词根本就到不了恶人的耳朵里。善及其判决词并非永远拥有柏拉图认为其所拥有的那种力量。在苏格拉底这一“事例”中，得胜的是历史，而非善：善不过是偶然地得意了那么几天。而柏拉图及其读者却已觉得，善就其本质永远都应该是胜利者。不，“就其本质”，什么东西——粗蛮

之力、天才、智慧、知识——都可能得胜，而唯独不是善。

为什么我会这么说呢？因为，第一，这是真实，也就是说它符合现实。第二，我要以问代答：为什么不应谈论这件事，为什么要对此保持沉默？是为了拯救柏拉图的声望吗？是为了不让他的学生们伤心吗？你们以为如果对此保持沉默那就会“更好”吗？可你们以为的事还少吗？还有什么“更好”吸引你们？当代知识界真是太自信了，所以，打打他们的傲气又有何妨？

Aurea mediocritas[①]

贺拉斯曾以其生前固有的朴实和自然，为其纪念碑而欣喜：

选中中庸为尺度
智者摒弃了糟朽的屋顶，
和在人心中产生黑色
嫉恨的宫殿。

Exegi monumentum aere perennius,
Regaliqui situ piramidum altius,

并以同样自然朴实的笔法——当代作家中几乎没有一个具有这样自然朴实的风格——这位著名罗马诗人歌颂了“中庸”。我相信即使今天也有许多诗人真挚地喜爱中段，但谁都不肯承认这一点，也

① 拉丁语：“中庸”。——译者注

不敢把中段称之为值得赞赏的。[1] 所以，想按照贺拉斯处方生活的人，或是不知道该怎么做，或是即便知道，也宁愿把自己的知保留在自己的心里。而且，即便有人决心开诚布公了，也不敢援引太阳神或阿波罗的歌为据。而贺拉斯却无所畏惧：

> 我建造的纪念碑，比浇注的青铜还要坚固
> 比皇家金字塔还要雄伟

> Quondam cithara tacientem
> Suscitat Musam neque semper arcum
> Tendit Apollo.

要知道，中庸是古人的理想。而且我们在理论上也并未远离这一理想。"无限与有限的结合"(κοινωνὶα του ἀπεὶρου καὶ πεὶρατος)在同等程度上都是柏拉图和亚里士多德哲学的基础——难道我们找到过能取代这一理想的别的什么吗？没有，没有找到过：每个想做诚实人的人都应当为此作证。当我们讨论理性——相对理性也罢、绝对理性也好——我们心中意指的，永远都是中庸，用柏拉图的术语说，即是："无限与有限的结合"。只有在具备可观察性的地方，我们才会感到自信。哪里没有边界，哪里也就不具备可观察性，我们在那里也无从知道什么事情将会发生。于是，我们不得不假设随便什么变形、意外甚至我们根本不愿接受的东西的可能性。

---

① "中庸"的俄文直译为"黄金中段"。——译者注

由此可见，无论一个人多么想要竭力避开中庸，如果他只是不愿假设在他身上即将发生的，即使此刻他也无法哪怕是粗略地、大致地猜想到的事情的话，那么，他的话我们无论如何也不能百分之百地接受。这里有一个二者必居其一的选择：或是完全的一无所知；或是有限度的知，后者在古人不受任何拘束的言语中，被用诸如适度、中庸等一些词来指称。

中庸在我们的用词法中听起来可笑是吗？当然不无可笑之处。可我们依然还是不能没有“尺度”，无度对我们以及对古希腊人和古罗马人来说，都是丑陋的同义词。为了取消这一尺度，为了能使无度得到中庸一度曾拥有的那种权力，为了能够讨论黄金般的无度性，我们需要具有我们从前没有、将来也永远不会有的东西。我们需要的是什么呢？需要把我们的希望与丑陋和未知联系起来。需要把丑陋和未知不是当作终结，而是当作开端；不是当作否定，而是当作肯定。但我的说法尚欠妥当。我们已经安之若素的“需要”这个词在此并不合适，因为为我们的未来提供保障的任何规范，都会使我们回到贺拉斯去。最好是说：我们常常能看到丑陋和未知以不可遏止的力量吸引着人。贺拉斯在同一首诗中还说：

在希望的忧伤里，在幸福的担心中
心灵坚强的人是不会迷失的

Sperat infestis, metuit secundis
Alteram sortem bene preparātum
Pectus.

也就是说，一个久经生活考验的人，在灾难中不失希望，在幸福中不忘命运的不测。与贺拉斯相反，我们可以这样说：有那样一些灾难，当其过后，人所向往的不是幸福，而是新的更加可怕的灾难；有那样一些成功，在其过后，人已经不是不能而是不愿让无论什么界限来限制自己的要求。无论前一种还是后一种场合，人都不知道他的要求会有什么结果。但他没必要非知道不可。他知道——让我采用一种悖论式的说法——他的全部力量在于无知。他还知道凡人全部的软弱性在于其知。而且，难道我们竟然真的无从指望，让全知的命运——它不是最可怕的，却是最令人讨厌的，如蒙允许，让我在此使用这个词的话——它是为活的生物所准备的命运中，最令人厌烦的吗？——饶了我们吗？叔本华断言，人不得不在无聊和痛苦二者之间做出选择：离开无聊，就会被痛苦所攫取；反之亦然。显然，这话说得对。而且，显而易见，那些知之很多甚至无所不知的人（这样的人常有），会选择第一种命运。而哲学家呢，他不同意选择无聊——一个真正的哲学家随便什么都可以接受，只有无聊除外——那这样的哲学家又该怎么办呢？我想，这样的问题也就不必回答了吧。

论神祇

从远古以来就形成了一种见解，即认为与人相比，神最主要的优越性在于他们在任何方面都没有缺点。他们一切皆备于我，因此，不再需要什么。因此，他们不知道有任何变化。而人，不幸的生物，却要忍受饥渴、寒冷、暑热等等。显然，这里包含着一个绝大的错误。首先，人压根就不是因为他们不得不体验饥饿、寒冷或疲

劳才不幸的。疲劳并没有什么不好。我甚至认为，如果人们没有被赋予感知什么是疲劳的能力，那该是多么遗憾呀。如果诸神的的确确从不感到疲劳、冷热的话，我会非常可怜他们的。我当然不会因此就说人是幸福的。哪能这样！况且即使我这样说了，谁又会信呢？但人们不会由于他们某次被迫受了累或是挨了饿而不幸。如果一个人累了可以歇一歇，饿了可以吃点东西的话，还要什么呢？人们之所以不好受，是因为往往疲劳而不得歇一歇，饥饿而不得吃点东西，寒冷而不得暖。我本人则更倾向于喜欢多神教的神，他们也知道累，也知道饿，也知道冷，他们对人的优越性，仅仅在于他们能够及时停下来休息或取取暖等等，因而他们不会由于匮乏而死去。我想说的还有：我认为人类生存的困难性根本就不在于他某次会走到绝望的地步。我们有足够的理由认为，一个体验过何谓绝望的人无论如何也不会同意，让他的过去不曾有过这类体验。是的，老实说，他也许不会同意重复诸如此类的经验，但如让他根本就没有这类他已经有过的体验，他无论如何也是不会同意的。人们为什么会如此信心十足地从神身上剥夺那些他们自己高度珍视的东西呢？我以为这不需要任何理由！我认为，如果把神的生活想象为只是平静的观察，那就意味着对神的侮辱。我认为把神想象为至善，就意味着不理解神。即便理解神是不可能的也是应该的。应当懂得：我们根本就没有很好地懂得什么是至善。

论完美的生物

我们很乐于讨论完美的生物，而且，我们对这一概念是如此熟

悉，以致真诚地以为，它具有明确的、对所有人都同样的意义。实情果真是这样吗？不妨让我们来解析一下完美的生物这一概念。其首要特征当然是全知。其第二个特征是全能。暂时有此二者也就够了。完美的生物真的具有全知的特征吗？依我之见，没有。全知是一种不幸，是一种真正的不幸，而且，它令人如此屈辱，如此可耻。未来的一切都能预见，一切都能理解，还有什么比这更无聊更可羞的呢？那个无所不知的人除了给自己额头一枪之外，是没有别的出路的。而要知道世上不乏全知之人。这类人当然也不是全知，甚至实质上，他们什么也不知道或者几乎什么也不知道，他们只是装作无所不知的样子，因此，他们身上才会散发出如此不祥、如此令人郁闷的无聊之气，以致人们只能以极微小的方式，费极大的力气，才能受得了这样的人。不！完美的生物无论如何也不该是全知的！知道得很多，这很好；全都知道，那就太可怕了。谈到全能也同样如此。谁是全能的，谁就一无所需。这种现象我们在世上也能见到：常有一些百万富翁失踪，或因烦闷无聊而货真价实地发了疯——那是因为财富对他们成了一种负担。现在来讨论一下完美生物的第三种特征：完美生物处于永恒的安宁之中。天呐！要知道就连你最凶恶的敌人，你都不愿意他有这样的命运！完美生物通常所具有的特征，我本可以继续一一列举出来，只是它们丝毫也不比我已经分析过的那些更好。或许有人会告诉我，说我囿于我作为人的局限性，无法理解全知、全能及永恒的、任何东西都无法破坏的安宁的崇高魅力。可要知道欣赏此类崇高魅力的人，难道他们就不是人，就没有局限性吗？难道我们就不能反驳他们说，他们也正是由于其局限性而臆想出了完美的生物这一说，并

且为自己的杜撰而沾沾自喜吗？我甚至倾向于认为，正是人的局限性使人产生这样的一种信念，即“优势性和完美性之路”（via superlationis vel eminentiae），如天主教神学家所说，乃是达到完美的可靠之路。我们也看重知识、能力和安宁——如果所有这些特征都只达到优越的程度，而优越性也同样为我们所看重，这样一来，就会有完美。可要知道这才是纯粹的孩子气。一个人眼睛大是件好事，可如果眼睛大得像小碟子或像一枚银卢布，那再美的脸也会被丑化。而重要的是，赋予完美生物以这样那样特征的人，支配他们的，不是对这类生物的兴趣本身，而是他们目的的利益。他们当然需要高级生物能够具有全知，那样一来他们就可以放心地把自己交托给命运。高级生物如果全能也挺好，它能把它从任何灾难中拯救出来。其他如安宁、不动情等等，也当作如是观。

然而，如果这类生物始终是它们从人类手中被创造出来时的那个样子，那又当如何呢？有关这一点却无人考虑！你们就别考虑了吧！我希望这类生物所具有的力量，足以使它成为它想要成为的那样，而不是人类的智慧——如果这智慧变成实际——为它所塑造的那个样子。

最后的审判

圣奥古斯丁曾言：“神的公正不但可以离开你的意志实现，而且可以不取决于你的意志而在你的身上实现……因此，那个在没有你的情况下创造了你的人，却不能在没有你的情况下证实你。因此，他创造的是（对此）一无所知的人和希望证实（这一点）的

人。"(Esse potest justitia Dei sine voluntate tua, sed in te esse non potest praeter voluntatem tuam... Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem.)[①]如果圣奥古斯丁在确立这一观点时,所依据的是《圣经》那清晰的、不容有两种阐释的意义的话,那么,和他争论,当然也只能用《圣经》中的引文。但在这里,从圣奥古斯丁那里,却传出了异样的声音。他断言,即使对于那些读过《圣经》的人来说,有一点也是显而易见的,即上帝可以在不问人是否同意的情况下造人,但拯救人却是他的愿望所无法胜任的。上帝无法做到这一点,对于圣奥古斯丁来说——用斯宾诺莎所喜欢的一个比喻说法来说的话——这就像二内角之和等于直角一样毋庸置疑。按照圣奥古斯丁的信念,哪怕只有一丁点什么,也可以充当证明。"上帝不会拒绝给一个已经做了他力所能及的一切的人以神赐",正是如此。而托马斯·阿奎那的问题——"信仰是否是功德?"(facientem quod in se est Deus non denegat gratiam?)——一个他不能不给予肯定回答的问题,也是由此而来。

圣奥古斯丁所说的,是如此酷似真理,以至初听之下还会以为,没有一个人会不这样想,而谁要是说他就是不这么想,那他就是在做假。所以,如果说连这里也有错误的话,就连 2 加 2 等于 5, 1 普特比 1 索罗特尼克轻,金铁和热冰也都是可能有的了。这全都对,但仍然还是得承认圣奥古斯丁错了,因此,有时,谬误的似真竟能达到如此程度,以至任何人都不会想到这会是谬误。有什

① 《语录》,第 169 页。——原编者

么办法呢？笛卡尔固执地重复说，上帝不可能也不愿意当骗子。但如果谬误常常会如此似真，以致即使你一心希望任何时候在任何地方都不犯错，我们也总还是难免犯错的话，那又该怨谁呢？我这么问不是为了责备上帝。即使上帝骗人，这也根本就不意味着是上帝的罪过。有罪的是人，而且人的罪过不是因为他堕入了骗局——难道人能比他的创造者更狡猾吗？——而是因为他限制了造物主的权限，认为他实现其意志的范围是有限的。既然认为人有限度，那么，人们因而就想，上帝也是有限度的。请注意，须知连人也根本就不能总是管住自己不说假话的呀。每年4月1日那天，人不光可以，而且也应该骗人，尽管这是在开玩笑。而在其他日子里，人也被允许可以一本正经地骗人，只要这种骗人不以利己为目的。在法医学里必须探明冒充者等的场合下，它会把骗人提高为一种原则和一种方法。一般说，对上帝来说，一切都是可以的。包括骗人也可以。而且，上帝一直都在骗我们。致使我们犯错的主要原因恰恰在于上帝不愿让我们知道他的秘密，了解真理显然是人所难以承受的。逻辑学和认识论迄今未能“看出”这一起码的真相，这只应使我们惊奇。在我们所讨论的这个事例中，情形亦复如是。托马斯相信“信仰是功德”(fides meritoria)，而那个处于极乐的圣奥古斯丁，那个与贝拉基激烈论战的圣奥古斯丁同样相信，上帝可以在不问及人是否同意的情况下拯救人。他相信并要所有人都相信，这和真没有任何共同点，尽管他酷似真理，像两滴水珠那么相像。可要知道就连圣奥古斯丁本人有时也感到，人对于自己的拯救和对自己的降生一样，很少能够做出什么来。但圣奥古斯丁不信这一真相，继其之后，所有人都人云亦云地说：“他

创造的是(对此)一无所知的人和希望证实(这一点)的人。”必须有过极为特殊的体验,如托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、尼采、莎士比亚和路德那样的体验,才能摆脱圣奥古斯丁的“真理”。你以为路德或尼采总是能看到真相?不,并非总是,远非总是。他俩和圣奥古斯丁一样,往往会把真相当作与真相相反的东西。你们也许还以为,向你们讲述所有这一切的我,只要愿意,就总是能看清真相?当真相愿意时我是能看清它的,但这在它来说并非经常能发生。往往倒是谬误常常使我感到更愉快,这也就是为什么我会认为笛卡尔想要如此限制造物主的权限是徒劳的原因。造物主骗我们,向我们指出那些不可能与真理区分开的迷误,并为我们做大约会为我们所需的一切。我刚刚回想起红衣主教贝特鲁齐的、当然一度曾受到以英诺森四世为代表的天主教会谴责的话:“虚无是神秘灵魂的原型。这样的虚无与上帝创世又有何关联呢?虚无是否曾想到过自己、是否关心自己呢?当然没有。”(Il niente e exemplare dellanima mistica. Come sta prima che Dio creasse il mondo? Pensava egli a se stesso ehaveva cura di se? Certo, che no.)你们是否理解这意味着什么呢?上帝既然是从虚无中创造的世界,他当然也就无法向“虚无”了解,它是否愿意被变为世界。他把人提升到了新的生存状态,该状态与此在状态是那么遥远,以致如不征求人的同意,他同样无力对付。因为人向上帝说什么好呢?其实所说的也不外乎和“虚无”一样,即从未想及自身也不可能想及自身。你大概不相信这类变化吧?你会以为,即便你不相信,那又有什么关系呢!不,“信仰是功德?”信仰不会有任何功德,正如不管“虚无”同意与否,在上帝由此创造宇宙的时候,他都未曾起过任何

作用一样。如果你想行动，那就行动去吧，但请你不要帮上帝的忙：你只会坏事。况且恐怕连坏事也谈不上：怎么能干涉神的事情呢！你连改变风向都办不到，你连河水也不能使之倒流，却突发奇想地想要帮上帝的忙。但我压根就不想把话题引到这个问题上。柏拉图在《高尔吉亚篇》中讲到，在另一个世界里，人的灵魂会全身赤裸地甚至连肉体也没有地出现在法庭上，以便让宇宙的孩子们能够根据灵魂的类别判定，其在人世生活中有罪还是无罪。只有那些纯洁的灵魂才能进入极乐世界，而那些灵魂上带有污迹的，却会被打入地狱受永恒之苦。喏，就是这样：这里包含着许多真话，只有某些东西，是柏拉图隐瞒了的，也就是说，确切地说，他还不了解所有的真相。他认为有的灵魂被可厌的污迹搞得丑陋不堪，有的却十分纯洁。现在人们也都确实开始知道了，那就是并没有纯洁的灵魂：所有灵魂都有污迹。此外，尽人皆知的还有：无论什么样的功勋，无论什么样的"精神的修炼"，也无论什么样的长命水，都无法去掉这些污点。更糟的是——而这点最可怕不过了——人不愿洗去这些污点。这不是出于固执、骄傲或顽固的积习。在最后的法庭上，所有的一切都会自行脱落：要知道在那里是一个人自己审判自己的呀。而且，人对自己的审判竟是如此严厉无情，以致在人世间连听都没听说过。正是出于这个原因人才不愿从自己身上洗去污垢！你不相信吗？这是徒劳的。这如同"虚无"无法使贝特鲁奇变为存在一样，一个人也不能有所期望。如果你依然还是不相信，我也不会劝说你相信，你的时间一到，你就会明白，就会知道的，目前你不妨仍坚持你那圣奥古斯丁式的立场。于是，一个人类最害怕的任务出现了，其之所以令人害怕，是因为无论是我们的

理性，还是我们的良心，都无法完成它：你是否拯救一个从虚无中创造出来的、随后又判它——出于对自身丑陋的恐惧——毁灭，并不愿从这个“虚无”中离开的灵魂呢？上帝是如何做到这一点的，我不知道。但我有时觉得上帝正在这样做。

巴别塔之乱

人们自古以来一直在绞尽脑汁地思考“战争的意义”，尤其是历史学家和哲学家。以往的战争多得不胜枚举，整个历史就是一个由战争组成的不间断的系列：所以，一切都需要解释，而且得解释得明明白白。而人们真的做了解释，也真的解释得一清二楚了。早在中学时我就知道为什么马其顿的亚历山大远征印度；为什么恺撒杀死和俘虏了数百万高卢人；为什么野蛮人侵犯欧洲；为什么拿破仑侵犯俄罗斯等等。人们对眼下正在进行的这场世界大战也给予了解释，尽管战争还没结束。然而，人们越解释，而且解释得越明白，越令人感到厌恶。尤其令人厌恶的，是把原因归结为“民族利益”一类的解释。德意志需要从柏林到巴格达的铁路；英国需要公海；法兰西需要阿尔萨斯-洛林；希腊、罗马尼亚、门的内哥罗——大家都出于某种需要，全都努力达到什么目的。当代历史学家已经知道得很清楚，战争是为了什么，也就是说，战争是为了某种我们大家都可见到的、都可理解的利益。但人们忘记了，任何铁路、任何公海及其他，都无法补偿战争所要求欧洲付出的几乎是神话般的惨重损失。至于那些疯狂的牺牲品，成千上万人的生命，以及被折磨得痛苦不堪贫穷不堪的人们，我就不说了吧。而理想！多少人曾经断言对他们来说理想高

于世上的一切，被迫把自己最美好的希望寄托在不知偿还的战争之神的祭坛之上。

如果我们把战争所付出的那些资金和非人的努力，用于切实的“利益”保护的话，那么，在战争进行的间隙，整个欧洲早已经变成天堂，变成一座巨大的、百花盛开的花园，到那时候任何人都不再需要什么铁路，什么公海，因为人们都已拥有了想有的一切。为了让人们相信这一点，你只须有眼睛能看，只须会做乘法就可以了。可是，尽管大家都有眼睛，都会做乘法，却一个个像啄木鸟似的，喋喋不休：利益，利益，利益，我们理解，我们理解，我们理解。但所有这一切全都是自我欺骗：这里不存在任何利益，那些认为理解战争就等于理解利益的人，其实什么也不明白。应当直截了当地说：从人类利益的观点看，当前的战争，无论它以什么方式结束，都不具有任何意义。或许只有美国人和日本人，他们无须冒任何风险，而从欧洲榨取了它的全部黄金——才是受益者。或许哪位日本哲学家会认为，战争的意义就是扶桑之国未来的强大，而扶桑之国注定会给衰朽的欧洲植入新的东方智慧。或是某个美国的银行家，战前曾是百万富翁，而指望在战后成为亿万富翁的，认为战争的意义就在于自己的亿万财产，因此在其豪华阔绰的办公室里向魔鬼祈祷，希望战争能拖得更长一点。如果有这样的人——而世上什么人没有呵！——那么，他们在同样的程度上，和那些喋喋不休谈论什么公海、什么巴格达的欧洲人一样，都是正确的。

要想理解战争，就必须对自己说，战争根本没有任何意义，战争只是触目惊心的无意义之举。这样的论断——用一个高级词

说——乃是超智慧的开端：要知道肯用高级词的不光是那些喜欢大吹大擂和得意扬扬吹喇叭，而说的又都是些陈腐不堪、人所共知之事的人。可是，我这么说不是因为我需要他们的大嗓门和大喇叭。我只是不想让他们认为，谁嗓门大，谁拥有真理而已。大嗓门要求的，不光是坚韧的声带、健康的肺部和想喊的愿望而已。

因此，战争是一种根本无意义之举：它非但不追逐任何利益，反而在消灭所有利益。而既然如此，也就为各种猜想开辟了广阔的战场，此类猜想至少比先前的推论具有很大优点，即便他们与现实不符，也从未有人能证实这一点，因为它们无法进行检验。一位杰出的古希腊诗人曾经写道：神爱谁，谁就会在年轻时死掉。常常有这样的时代，那时世上出现了许多青年，神祇对他们的需求和喜爱甚于我们。于是，那时就会有许多次大战争，和当前的世界大战相仿。成千上万年轻人被一茬茬地割掉，去了比此时更看重他们的彼岸。战争的意义正在于此，而不在于美国会有更多的黄金，而德国的殖民地减少了。你们同意不同意这种观点？你们可以不同意这种观点，但你们无从反驳。你们再次以利益为由吗？而我认为，此类不着边际的空谈使人嘴里苦涩的，早已不是我一个人。很快大家便会从此类空谈中惊醒并确信，战争的意义不在于财富、殖民地和贸易。

呵，神圣的柏拉图呀！你喜欢神话并且运用神话的技巧何等巧妙。请允许我们以你的名义说一说头脑里的想法，并以此赎回

你的大错：要知道辩证法是你想出来的，而且，你还想让哲学家来管理国家。后一条幸好未能实现，但辩证法支配了人，而你也因这一功勋而受到了惩罚。从前下作仅仅只是下作而已，而如今，人们却以你为榜样，证明下作并称其为真理！

形而上学的安慰

我能否指望我此刻表述的真理，或迟或早能被全体理性生物认可为真理吗？我之所以提出这个问题，是有鉴于许多哲学家都公然声称支持率少的他们无论如何也不会承认。可要知道这一点是很清楚，我甭想指望。让我们问得再谦虚一点：我是否可以指望所有人都承认我正确？当然也不行——我向之提问的每个人，都会这样回答我。最后，我至少能否确信，我本人直到临终也不会放弃我的真理。我担心自己最后一点威望也会失去，可我还是要说：我对此没有任何信心。可是，在此之后，当人们如通常那样，开始谴责我剥夺人们最好的安慰，说我当面耻笑我的那些揭露者。可怜、可笑而又愚蠢的人们呵：他们居然认为自己已经无所不知了！可他们还是担心，或许世上还有一种东西，他们不仅不认识，甚至连想都没想到它的存在。人们总在害怕，总在发抖！不妨让我们以非理性的生物为例——你瞧蛾子勇敢地向火扑去，既不问自己也不问他人，这会有什么后果，什么在等待着它。而你们或迟或早同样也将被迫向火扑去，而所有你们那些永恒的真理，都会和蛾子的翅膀一样，转眼间被烧成灰烬。

二

什么是哲学？最重要的。

——普罗提诺

迷宫

由于命运神秘的任性，古希腊哲学家著作中，留给我们的第一个残片，是这么说的：万物之始是无限（ἄπειρον）。“万物由其获生的那种东西，死亡也必然会回到它们身上，因为在指定的时间内，它们承受着惩罚，同时又由于其渎神性而一个从另一个身上得到报复。”（διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατά τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.）2500年以前，阿那克西曼德就作如是想，而这样的思想是在人类哲学的曙光期产生的。这，正如我说过的那样，是欧洲哲学思想奠基人留下的、时间为我们保存下来的、唯一的原话。当然，阿那克西曼德还思考过许多别的问题，而且，他的某些经其他作家转述过的思想，也传到了我们手中——要知道有关他的前人和他的老师泰勒斯我们所知并不多。经他亲口所说亲口所写的文本里，字字如实传达下来的，就只有上面引述的那个片段。这一情况令人吃惊的一点是，恰巧是这一片段里所包含的思想，在很大程度上决定着嗣后不仅雅典而且整个欧洲哲学的探索和方向。显然，决意彻底销毁阿那克西曼德全部著作的天道，认为不可能对历史的法庭隐瞒那个人的名字，那个首次向欧洲人类提供了有关万物本质的勇敢思想的人的名字。为什么它下不了决心呢？

这一思想是否包含了某种渎神性(ἀδικία),他期待自己的报复(δίκη)和赎罪(τίσδις)已经有2500年之久了吗?要知道从那以后,整个哲学都渗透了阿那克西曼德的这一思想——无论是柏拉图还是亚里士多德,无论斯多葛还是普罗提诺,离开这一思想便无从想象了。所以,如果阿那克西曼德的思想是渎神的,那么,整个哲学以及和哲学一起的整个欧洲宗教,甚至连亚洲人类也都是渎神的了。而等待着我们大家的,便会是某种新的而又可怕的报复,亦即恰好是我们凭借其期待给予自己的伟大而又应得的奖赏的那种东西。当然了,首先为此负责的,是阿那克西曼德,或许正是由于这个原因,天道才以原话的形式,为我们保留了这一思想,它想让未来的法官们,为了避免可能发生的辩论而能拥有证据(corpus delicti)。

数千年以来,天道如此精心保存使其免于湮灭的、阿那克西曼德唯一的思想,其实质何在呢?这位古代智者认为,出现于世上的"事物",挣脱了原初"一般"或从"神性"存在走向其现实存在的"事物",实施了一种最高程度上的渎神行为,为此,他们将被根据万物发生的原则而受到最高程度的惩罚:死亡和毁坏。万物亦即一切可见物,一切现存物,诸如石头、树木、动物和人。无论石头、骆驼、老鹰还是人,本来都无权挣脱束缚而追求个体生存的自由。根据现存残片我们可以知道,按照阿那克西曼德的观点,骆驼和人本应怎样生存,即以柏拉图式理念的方式或别的某种方式。或许要按阿那克西曼德的观点,理念也无权存在,可要是从柏拉图的观点看,理念完全可以有独立的存在方式,但这在雅典智慧奠基人的眼里,同样也是渎神的恣意妄为!或许他认为,合法存在的只有唯一者,其他任何存在,哪怕多少有点独立性的存在,从唯一者中分离

出去的存在，把自己表现为某种独立体的存在，都是有其开端的存在，因而，其自身便包含着一种最可怕的惩罚的威胁，那就是终结。在这种情况下，如果信赖自己的“感觉”，说出自己的猜测，是可以允许的，那么，我要说我本人所倾向的，恰恰是后一种推断。柏拉图总的说来是站在阿那克西曼德一边的，但他还是允许自己有某种让步，在对待理念上，表现出柏拉图式的弱点：在给其伟大导师以及柏拉图主义牢固传统以应有的尊重的同时，他真诚地仇视任何个体存在的表现。对他来说，唯一者既是开端，又是理想，还是神。看起来他不仅为自己的肉体而害羞——如波菲利所说——，而且也为其灵魂而羞耻。他的一生就只有一个理想，并且紧张地期待着与唯一者融合。在迷狂状态中的他已经预感到了超个体存在的甜蜜和狂喜。而在平常的、正常的状态下，在“自由事物”的状态下，他对独立、分离的存在，感到不可忍受的悲伤，这种悲伤，也许在帕斯卡尔一句有名的话里得到了十分鲜明的表达：那就是“我是恨世的”(le moi est haïssable)。鲜明表达了这一点的，显然还有歌德，当他借其主人公梅菲斯特之口，说出一句其名气不亚于帕斯卡尔那句格言的这样一段话：“……因为一切既产生又死亡，所以最好是什么也不产生”(...denn alles, was entsteht, ist wert, dass es zu Grunde geht)——这段话同样从阿那克西曼德的理念那里，获得过灵感。全部人类智慧，正是“智慧”，从无文字记载的时代以来，就一直在与个体生存，进行着一场顽强的、不可调和的斗争。人类那些伟大的导师，在与可憎的“我”的斗争之外，竟看不到使我们摆脱折磨我们的矛盾和生存恐惧的拯救之途和出路。我们可以在哲学史、艺术史、道德史甚至宗教史上看到这一点。对于

《圣经》有关初人堕落的叙事，基督教神学家却给了与阿那克西曼德哲学思辨一致的阐释。基督教最初的思想家，早在他们思考基督现身和上帝死于十字架之谜时，除了已经发展并成熟了的雅典哲学所提供的答案外，也不曾找到，或更确切地说，根本就没有去找与此不同的另一种答案。“为什么上帝是人?”(Cur Deus homo?)对这一问题的所有回答，哪怕是最粗陋的回答，都指向一点，即上帝应该人身化，以便人能够视其为神。我们不妨以圣格里高利的思考为例。这位著名教皇的推理是这样的：初人不听上帝的话，上帝把他赶出天堂，交给魔鬼管辖。魔鬼让初人感受尘世生活直到死亡的所有恐惧。后来，上帝怜悯其造物，便想让他摆脱奴役。可怎么才能做到这一点呢：要知道上帝是在他自己怒不可遏的时候把人交给撒旦的，而且，是永远交给撒旦了呀。上帝又不能破坏自己的诺言。于是，上帝便决定使用狡计。他让自己的儿子化身为人的形象。魔鬼把基督当作人，而没认出他是上帝，这就像那样一条只看见诱饵却没看见诱饵下面的鱼钩的鱼一样，于是，魔鬼像扑向其猎物一样扑向基督，使之忍受诅咒和死亡。可这样一来魔鬼就上当了。他有权折磨和毁灭人，但对上帝他却无此权限。魔鬼自己破坏了协议，而与此同时从上帝那方面来说，上帝也有可能不履行他**对魔鬼的承诺**。对信徒来说感到神秘的人类之拯救者的十字架之死就是这样得到“阐释”的。为了不让人死就必须让上帝死。亚当挣脱了上帝的统治，更确切地说，他摆脱了神的生存，而他为了能重新回到神的——按格里高利的观点——唯一能配得上他的生存方式，神之子就必须做出赎罪式的牺牲。

这一推理很粗陋且可厌。尤其令人讨厌的是，按作者的意思，

使他们的议论更加令人信服和鲜明的那一比喻：基督的人之本质只是一个诱饵，而神性本质则是钓钩，他让谎言之父也上了当。然而，假使我们不计较形式，假设我们不忘记圣格里高利生活在中世纪初，他也只能和只能应用其时代的语言来说话，那么，其基本思想便与阿那克西曼德并无二致了。对圣经中有关亚当的传说他是那样理解的，即初人品尝了知善恶树的果实以后，便脱离了与上帝的同在，从而开始为自己而“存在”。几乎所有讨论“为什么上帝是人”这一问题的教父们，都以不同方式重复着这一思想。圣奥古斯丁认为，罪恶的起源在于骄傲——“罪恶的开端在于骄傲”(initium peccati superbia)。和解(Humilitas)首先和最后都归结为为了回归圣经所述天堂而存在的弃绝自己的意志、自身的生存。傲慢(Superbia)在圣奥古斯丁那里根本不表示唱圣歌者使用此词时所指的自豪这一意义，而是意在肯定其有特殊、自身生存之权力。显然，中世纪之所以会与肉欲之爱做斗争，是因为他们把肉欲之爱当作是“傲慢”最完整的表现——“对自己的尘世之爱导致蔑视上帝(usque ad contemptum Dei)，与对上帝的无上之爱导致蔑视自己本身(amor Dei usque ad contemptum sui)正相对立，因此，两种爱造就了两座城市”——圣奥古斯丁如是说。对福音书的阐释也是在这样的前景下进行的：一个人的家人就是他的敌人——如果你不仇视父亲、母亲等人的话。僧侣——话说回来，不光基督教僧侣，而且佛教、穆斯林僧侣——的禁欲主义以在此世生活中就泯灭胆大妄为到放任自己摆脱崇高的共在之怀抱，而走进不可理解的、沉重而又可怕的、因而是不可接受的自由的领域的“可恨的我”，作为其宗旨。

与我的斗争，与个体存在的斗争，可以而且也应当被视为人类精神史上最出色最吸引人的篇章。这一斗争与我们在生活中所能感受到的一切一样，也充满了矛盾。一个殚精竭虑苦思冥想种种折磨自己和他人巧妙至极的拷打法的严峻的禁欲主义者，往往表现出如此强大的个性力量，以致能把任何有关他的精神一度曾与无论何种原初本质相融的假想，打消得一干二净。如格里高利七世那样对自己和他人都冷酷无情的教皇们，尽管享有上天所赐之“流泪之才能”，却都是其时代个性最鲜明的表现者：要知道当代人称格里高利七世是圣撒旦，这绝不是无缘无故的。人们已经被如此构造，以致他们的理想很少能成为其精神追求的等值表现物。但却丝毫也不会因此而有所改变。一个无可置疑的历史事实是，人们在数千年中一直都在宣扬阿那克西曼德的这一思想，即个人的存在是一种渎神行为，所有单一物都是在侮辱神祇或自然，因此，应予使之泯灭。自然本身也确定了这一法则，人所能做的最好、最崇高的事，就是帮助自然执行其命令。那些想要成为“智者”和教人们应当如何生活的哲学家们教导说，人最重要、最本质的使命，是泯灭自己身上的个体的“我”。要知道“精神”的福祉主要是以否定性术语被确定的。斯宾诺莎的“爱理性”（Amor intellectualis Dei），是以古人研究ἀταραξία的同样方法研究的。无怪乎对于斯宾诺莎未完成的论著 *De Intellectus Emendatione*[①]，叔本华会那么兴高采烈。叔本华在基督教中所看重的，也仅仅是

① 指斯宾诺莎的早期著作《论理性的完善及通向认识万物之真理的最好途径》。——原编者注

对世界天赋之物、对个性的鄙视。诚然，关于他，也和对于那些僧侣和宗教大法官们一样，我们蛮可以说，在毁灭个性的同时，他本人就是一个得到非凡表现的杰出个性。而且，他的个性是如此有趣，如此博得人们的好感，以致如果我们假设，自然一见到叔本华，就把自己原本的打算忘得一干二净了，就马上做了让步并同意，哪怕是作为一个例外，不把他的存在作为他的一个罪孽，因而也就无须使其泯灭了的话，我也是不会惊奇的。

可这样一来，一个非常重要的问题也就产生了。如果自然对其永恒的使命，根本就不是那么忠贞不渝，如果它也会后悔并放弃已经做出的决定，如同圣经里的上帝为把亚当赶出天堂而后悔一样；如果自然怜悯叔本华，使其免于灭亡，只是为了不让我们知悉其秘密，才使叔本华也蒙受了共同可见的命运——须知叔本华也和其他人一样，去了，也死了；如果自然，让我们往下说——不光为了一个叔本华而例外，如果它在其无限统治区域里的某个地方，还保留着马其顿的亚历山大、莫扎特及其他人的话，那么，在其哲学中遵循阿那克西曼德的人们是否正确呢？那一做结论赋予原初本质以我们在尘世间十分尊重的永恒不变性的古希腊智者，是不是太急于下结论了呢？经验表明，天下万物都会消亡，所有生物都会死掉，由此可见，万物消亡是应该的，生物死亡也是应该的。对于理论思维来说，这样的一般法则是极其富于诱惑力的。可一个疑问也自然而然地产生了：我们在自己身上所培植的对于理性化的需求，是不是做得太过分了？我们是不是牺牲了一切，甚至真理，而理论也正是为了虚幻的目标，而以其名义声张其权力呢？所以既然已经说到渎神行为，怀疑涉及这种行为的，并非全体人类，而

只是人类这一生物的一个方面，这种疑心是不是更准确一些呢？我们想要一次性地、一劳永逸地理解和解释一切，因此才时时处处诉诸理论的言说。我们以为理论与真理等同，所以才会在如此大的程度上信任理论，以致我们从未产生这样一种想法，恰恰是把批判什么是渎神行为，什么是行为端正的权力攫取到手的理论自身，以其对批判权的觊觎本身，构成了一种渎神行为。而且，的的确确，你们不妨假设我们的推断是正确的，假设自然的确有改变其决断和法则之能力，假设——用经院哲学的语言说——有"特定强力领域"(potentia ordinata)和"绝对强力领域"(potentia absoluta)这样两个领域；假设自然不仅怜悯亚历山大和莫扎特，而且还曾保护并持续地保护他们，为他们感到高兴，并珍重他们身上那种独特性、骄傲，他们胆大妄为的愿望，他们的生存能力，以及他们敢于不在"怀抱"中，而是在自由中生存的能力。这样一来，我们又当如何重视阿那克西曼德的格言，以及一直不变地在数百年以来建基于这一个格言之上的欧洲智慧呢？

我们不妨可以假设的还有——因为在这个问题上没有什么是不可以假设的——哲学不仅仅是一种推理；假设言语可以成为实际。可以假设对阿那克西曼德深信不疑的人，成功地泯灭了自己身上的个性，具有了控制自己的能力，然后作为永远都可以被其他原子取代的中等事物，而成为一种无论对此世还是彼世都百无一用的应予以消灭的生物！到那时，对人类数世纪之久的智慧，你们又能说什么呢？须知事情的结果完全有可能是这样，即那个相信"我是恨世的"的人，归根结底而使自己之"我"变成某种如此可怜、如此软弱、如此胆怯的东西，以致对其不仅真的应予以蔑视，甚至

应予憎恶才是。如果自然丰富得无可比拟，因此它不害怕任何牺牲，可是，须知与此相反的推断没有任何偶然性可言呀——如此则更好。而如果自然缺乏“个性”，其最主要的创造工作在于创造并非拜伦所说的那样一些个性：

> 体验着国王式的孤独，
> 但却缺乏能使他们承受王冠的力量
>
> To feel me in the solitude of kings
> Without the power that makes them ear a crown

而是创造这样的个性，他们和老鹰一样，不害怕反而喜爱孤独，因为他们拥有承受王冠重量所需要的力量，也就是说，他们有能力独立生存，而不是别的什么。因而，由于我们曾受教于阿那克西曼德、柏拉图、斯多葛派、普罗提诺、基督教哲学家等人，并曾竭力克服自己的个性，泯灭自己的我，诸如此类，因而我们也就犯了大罪，是这样吗？自然无语沉默，不肯向凡人出卖它的秘密。为什么？我不知道：也许是不愿意，也许是不能吧。如果它不能，那么，对于那些宣扬我是恨世的、从根上斩断所有想要独立生存的勇敢企图的智慧的导师们，会何等绝望、何等仇恨呵！它曾竭力使人成为实体，成为“自己是自身的原因”(causa sui)独立于万物，甚至独立于自己本身，独立于自己的创造者呀。而人呢，却像一只龙虾，向后倒退，回归他从中走出来的(自然的)怀抱。而我们却习惯于把这当成智慧！我们的导师们教导我们和自然斗争，他们

为自己树立的目标，是无论如何也要阻止我们的母亲实现其宏大构想！

可为的是什么呢？单只是为了理论的目标！一个人如果他不能容忍有其开端的一切，亦必有其终结；如果它不能从一中得出多，那他也就无法理解世界。喏，我认为，圣经的堕落传说，其意义与在雅典主义中受过教育的神学家们所赋予的意义截然不同。须知圣经中明确说过，禁止人品尝知善恶树的果实，其他树都不在此禁令之内。而神学家们的推理，其根据却是与此彻底相反的一种假设，即似乎上帝只许人吃知识树之果，而所有其他的树则是被禁的。我们不妨回忆一下坎特伯雷的安瑟伦就同一个"为什么上帝是人"这一题目所做的经典推理，你们就会确信，他们的自信达到了何等程度，人的使命不在于活着并摆脱非存在，而在于思考，并在思考中达到对实质的"理解"。当然了，到后来，就连安瑟伦的推论，也和圣格里高利的推论一样，同样都变得几乎是不可接受的了。但圣格里高利本人，却和安瑟伦一样，正是以其推论达到了他的特定目的，也即达到了他们称之为知识或理解的那种东西，从而使他们获得高度的满足。也就是说，他们曾以禁树之果为食，并和古希腊哲学家们一起，只崇仰这些果实，并把他们作为一种"精神福祉"而与他们一直在保卫的、称其为物质福祉的其他果实相对立起来。那些在圣经中发现启示的人们，究竟怎么搞的，居然会为了取悦于多神教的导师们，而如此歪曲这本出色的书中那么朴实而又明确的传说呢？要不然就在这里，也出现了以诱惑者面目出现的那条不死之蛇——各种谎言之父吗？

我当然不知道，谁是诱惑者，以及它是如何诱惑那些伟大哲人

的，而说出自己的推断又殊不值得。我只知道一点：世上常有一些人，他们不屈服于诱惑，而且，即便不是永远，那也至少是不时地能体验到对认识树之果的厌恶感，并且不怕说出自己的感受来。在此我提出德尔图良，指出其《论基督的肉体复活》（*De carne Christi*）中的一个片段沉思，这一片断，通常被人作为一个拒绝以理性观念为指针进行其尘世间漂泊的人，能达到何等疯狂荒谬地步的一个典范而引用。我已然不止一次引用过这一片断，可我认为，越是经常对自己和他人提出这一片断，则我们就能更快地逼近人类最可宝贵的目标。被理性认识的理念搞得晕头转向的人类，每天从梦中醒来，都应当口诵一遍德尔图良的这段话："神子被钉在十字架，这不可耻，因为他令人可耻；神子死了，正因为其荒谬而令人信仰；被安葬的又复活了，因其不可能而分外可靠。"（Crucifixus est Dei filius：non pudet，quia pudendum est；et mortuus est Dei filius：prorsus credibile est，quia ineptum est；et sepultus resurrexit：certum est，quia impossibile.）德尔图良想有所知因此而不愿意理解，显然，此刻（仅在此时此刻）他清晰地感到，理解与认识敌对，而且这种敌视是永远不可能调和的。一个"理解"，即从知善恶树上摘果和吃果，就足以损失在这果实如此丰美的伊甸园里问津其他奇树的机会。知善恶并非一种——如人们教导我们的那样——值得肯定的事，而是否定的；不是永恒的，而是暂时的、过渡的；不是神性的，而是人性的和太人性的。上帝禁止摘这唯一一棵树上的果实，根本不是担心人的所得超过他应得的，也不是由于对人的嫉妒。可恶的蛇欺骗了夏娃、亚当，也欺骗了阿那克西曼德，并迄今仍使我们全体处于盲目状态。认识树不

会给我们增添力量，而是在剥夺我们的力量。我们必须在知善恶树和生命之树之间进行选择。而我们却称前者为光明，称后者为黑暗，并为自己的洞察力和深刻之类的品质而沾沾自喜！

最后一位伟大的烦琐哲学家——奥卡姆的威廉——的书中，还有一个不长的片段，也是关于“为什么上帝是人”这同一个题目的。奥卡姆和德尔图良一样，也不愿意理解上帝为什么要化为人身，就好像他感觉出有一条线，应当学会在此线前停止思考，如果你还想继续前进的话。安瑟伦以及其他所有解释上帝或上帝的事业的企图，在奥卡姆看来都是渎神行为。人的事业，以及一切有限的、亲近的、在此的、手头的事业，都是可以理解的和可以解释的。教会有关基督现身的一切教诲，他都统统接受。但他却逃避解释。他说：“至于上帝接受了人的本质，这是一个信仰。上帝如果接受驴的本质，那也不会包含任何矛盾。依据同一理由，上帝也可以接受一块石头或一棵树的本质。”（est articulus fidei，quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem，Deum assumere naturam asininam；pari ratione potest assumere lapidem vel lignum.）如果我们回想一下神学家和哲学家们平常就所讨论题目所做的推论，如果我们回想一下，奥卡姆所生活的时代距对于后世的天主教已经成为一个正常的神学家的托马斯·阿奎那的时代是那么接近的话，那么，他的勇敢，他那种甚至对于我们同时代上流社会人都不同凡响的勇敢精神，就会感到惊讶得闻所未闻了。诚然，对上帝来说无所谓法则，神性愿望的本质就是不受任何限制的恣意妄为这一学说，其开创者是奥卡姆的前人——邓斯·司各脱。他曾断言：“来自上帝的一切之所以好，是因为它

们于上帝适合，而不是相反；对于上帝来说一切之所以好，与其说是因为它们符合它的意愿，不如说正好相反。因此，基督的牺牲因为它已被上帝接受才是好的；因为它被上帝接受所以才可能是一种功勋；上帝的承认是一切善最有力的基础。”（Sicut omne aliud a Deo ideo est bonum，quia a Deo volitum，non e converso，sic meritum illud tantum bonum erat，pro quanto acceptabatur et ideo meritum，quia acceptatum，non autem e converso，quia meritum est et bonum，ideo acceptatum.）但只是在奥卡姆那里，这一思想才锐化为一种已达到恣意妄为的挑战地步的斩钉截铁的断论，即神本质的基本性质在于不受任何限制，因此无法给以任何说明的、无论从哪都无法推导出来的任意妄为。“上帝如果接受驴的本质，那也不会包含任何矛盾。依据同一理由，上帝也可以接受一块石头或一棵树的本质。”因为这些“自身不包含矛盾”和“依据同样的理由”如翻译成通常的语言则意味着，矛盾存在着，而且不光对于我们来说，对于我们这些在一切中寻找“根据”，而没有根据便无法哪怕是思考，甚至存在的人来说，矛盾依然存在。而对上帝来说，矛盾不过是一个没有内涵的词语而已，“根据”之于上帝干脆没有任何干系。上帝处于矛盾和根据的彼岸，一如他处于善与恶（用当代语言说）的彼岸一样，邓斯·司各脱已经走得离这一点很近了。“来自上帝的一切之所以好，是因为它们与上帝适合，而不是相反；对上帝来说，一切之所以好，与其说是因为它们符合它的意愿，不如说正好相反。因此，基督的牺牲因为它已被上帝所接受才是好的；因为它被上帝所认可才是一种功勋；上帝的承认乃是一切善恶最有力的原因和基础。”如果邓斯·司各脱敢于说出上帝

"在善与恶的彼岸"的话，那么，奥卡姆的恣意妄为会变本加厉——他感到上帝在真理，即 praecursor Christi in naturalibus——的彼岸。亚里士多德及其学生，直到正常的神学家托马斯·阿奎那及我们时代任何一位正常的神学家，都认为它同样既高于完善也高于不完善生物——的彼岸。现在我们可以心平气和地重说一句：上帝接受驴的本质（Deus assumpsit naturam asininam），尽管不，我们并不心平气和地——我这就动手把这句话翻译成异国的、对我来说是死的和抽象的语言，而我的手，显然无法举起来以便把它翻成俄语。而奥卡姆，这位中世纪的僧侣，却敢于把这句话翻成他几乎是母语的甚至比母语更亲近的那种语言！可见，常常诱惑我们的"理性""光明"以及诸如此类的玩意儿，我们就连上帝也无法想象它"不理性"和"不光明"的一切，忽然令人觉得是无法容忍的下作和卑劣——我之所以不愿采用更有力的语词也是为了文学的体面。正如人往往从黑暗奔向"光明"一样，人在不同寻常的时刻却又不可遏止地想要逃离"光明"。哲学史向我们讲述的无非是这样一个智慧的人们跟在柏拉图、亚里士多德及他们共同的鼓舞者阿那克西曼德之后，从过渡的、多变的现实奔向永恒的、永远与其自身相等的不变的漫长过程。但也常有一些事情，哲学史对之三缄其口。人常常以其所能具有的全部力量仅在绝望或迷狂的时刻打破哲学及其他偏见的千年堡垒，挣脱出来，而奔向那一神的自由，那一被最后一批烦琐哲学家们不敢视为已被大家否认的恣意妄为。人有时情愿欢欢喜喜地为了暂时的、过渡的、不被任何人重视的、不为任何人需要的"东西"，那一以其恣意妄为的渎神性放任自己在其不能"存在"的时候"存在"的东西，而出让所有永恒真理

和永恒实质。人想保留这一东西，而——谁知道呢？——那些能够不让步而以自己的方式“想要”保留“自己的”哪怕是共同理性的人，他究竟是否有能力做到这一点，并谴责任何“自己的”和有其开端和消亡、湮灭的一切。如圣特蕾莎或其学生圣十字架约翰这样的圣人，曾多次向我们讲述了他们最大的绝望，讲述他们一想到他们自己本身就是世上一度曾经活过的人们中最低贱、最无尊严的人时，所感到的恐惧。为什么他们是所有人中最差的人呢？你去问每一位正当思维的人，他都会毫不犹豫地告诉你，说无论特蕾莎还是约翰，都不是世上最差的人；说有许多人都曾经像特蕾莎和约翰那么坏。为什么就连普通人也懂得这一朴素的真理，那些圣人们却不懂得呢？要不就是圣人对，而普通人错了？而圣特蕾莎的确比世上任何人都坏，而圣约翰也比世人都坏？而堂·吉诃德的杜尔齐涅娅，与自明性相反，不是农人之妻，而是公主？那个第一个发现只有他一个人活在世上，而整个世界不过是他的“表象”的疯子，以其唯我论方式洞察了伟大的真理？自明性并未超然于时间之上，自明性行将终结的时代和期限终将到来？当这不可耻，因为它令人可耻(non pudet quia pudendum)时，当因其不可能而分外可靠(certum est quia impossibile)时，当上帝也取决于接受驴、树和石头的本质(assumere naturam asininam, lignum aut lapidem)时吗？当整个宇宙都在为人类的真理及其牢固性发出不可抑制的哈哈笑声时吗？当我们不光是在善与恶，而且也是在真理与谎言的彼岸时吗？人们对我们说：真理是一条线，你不能越过这条线……古人曾经坚信活人是无法问津阴间的。可是，俄耳浦斯无边的苦闷及其奇妙的才华终于引领他找到了他心爱的欧律狄

克,并战胜了不可战胜的冥间。诗人一直在转述着这个古老的传说,可当俄耳浦斯开始歌唱时,传说在那个地下的王国里沉寂了:坦塔罗斯不再追逐退却的水,伊克西翁的车轮停止不动了,丹缁(Danaides)的女儿们忘记了自己那只无底的木桶;就连西西弗斯也蹲在他推的大石头上了。俄耳浦斯以其伟大的爱和灵感打破了地狱的法则。确实,关于自己,他和圣特蕾莎一样,这样想到,即他是整个世界上最不幸的人;他在想只有他一个人是不幸的;在想整个世界上除了他的欧律狄克和他的爱以外,根本一无所有。他当然错了。这一点阿那克西曼德看得很清楚,而亚里士多德也满可以以其自明性来加以证明,对这种自明性你就无法指望有比它更强大的东西了。但神祇的决定却与此截然不同。他们以其最高意志,以其绝对强力领域的意志,以其已与恣意妄为无任何区别的意志,使俄耳浦斯的错误成了真理,成了伟大的真理,成了从前没有、哪里也没有、无论天上还是地上都没有的真理,将来也不可能再现的真理。真理也有其开端。永恒的真理有其开端,而或许却没有终结……通向永恒真理的道路何在?如果你追随堂·吉诃德、圣特蕾莎或俄耳浦斯之后,你永远哪里也到不了,即使能到,到的也不是你的领路人所到的地方。而当你迷失道路而道路也迷失你时——于是……须知我一开头讲的就是迷宫,而关于迷宫我们又能说出什么呢,除了说它是迷宫外?"上帝不是福祉,不大于福祉,不是全福祉。因此,当我称上帝是福祉时,我说得太差了——这和指白为黑并无二致。"(Deus non est bonus, non est melior, non est optimus. Ita male dico quamdumque voco Deum bonum, ac sic ego album vocare nigrum.)说这话的人,是一个在其一生见闻

很广的人。可真理究竟在哪呢？该听谁呢？该相信谁？相信阿那克西曼德、柏拉图，还是相信德尔图良、奥卡姆？以其亚当为代表的雅典哲学究竟是否触摸到了一条正路；抑或在此的亚当也和他在《圣经》里一样，被知善恶树辉煌的外表所迷惑，而以亚当为榜样的人类，以这棵树的果实为念，却未逼近自己朝思暮想的目标，而正是在远离它。抑或比这更糟，亦即给没有这也已被搞乱的问题，带来了更多的混乱：也许渎神行为和笃信宗教根本不像我们聪明的眼睛所以为的那样，是一种“普遍的”、永远与其自身相等的概念。或许对阿那克西曼德来说是并且实际也真的是渎神的行为，对德尔图良和奥卡姆来说，反倒是并且的确也真的是最高级的笃信宗教。所以，根本不必要提出谁对这样的话。另外还有一种可能：渎神行为不过是人的臆造，人吃了知善恶树的果实以后，便以此而变得有了局限，并在其局限性中充满了自信！自然，在人堕落以前的自然，甚至对善与恶都一无所知……

可每个人毕竟还是得选择道路！有些人追随阿那克西曼德和柏拉图；另外一些人去往与前者相反的方向；第三种和第四种人，去了与前两者都不同的方向，所以，他们所选择的道路不会交会，甚至连相互交叉也没有。谁会猜到这一伟大的秘密？如何才能猜到这一谜底？是不是每个谜都是虚假的？谜的实质本身是否要求摒弃任何猜测？谁能回答这些问题？谁又愿意思考这类问题？

责任感

陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰都曾痛苦而又长久地思考过拿破仑。他俩一直都想弄清这么一个问题，即拿破仑怎么能把他带给

世界的全部灾难的责任全部自己给承担下来呢。他俩的推断大致采用了以下方式：我们如果偶然使哪怕一个人受了委屈，或是令他很伤心，那我们已经不可能睡个安稳觉了；而每天杀死成千上万人，用自己和别民族的命运做赌注的拿破仑，怎么竟能安安稳稳地睡大觉呢？他俩觉得所有的人都有着同样的构造，既然良心能不让人们安宁，那它也一定能折磨拿破仑。可是，原来人的构造根本不一样，而良心也并非总是对所有人都存在。归根结底，就连陀思妥耶夫斯基的良心，也和托尔斯泰的绝少相似之处，相似之处少得犹如托尔斯泰作品与陀思妥耶夫斯基作品的相似，相似少得一如这两位杰出人物生平的差别。而对拿破仑来说，责任根本就不曾存在。他是“按其本性”而行动和生活……完全如斯多葛派所要求的那样……你可还记得普希金笔下的普加乔夫讲的那则童话？老鹰能活 30 年，乌鸦能活 300 年。乌鸦以死体为食，老鹰撕吃活兽。老鹰不理解乌鸦正如乌鸦不理解老鹰。达尔文教会我们相信一物种会演变为另一物种。而达尔文那里有证据，甚至有多得多的证据！可达尔文毕竟不对，而达尔文主义者则更是错了，他们概括总结了达尔文的思想，并想把所有活的生物统一为一个概念。不光乌鸦和老鹰从来不会碰面，就连两个人之间也很少能够真正做到相互理解。《圣经》中有关混淆语言的故事，不像高傲自负的学者们认为的那样，它不是臆造，也不是神话。甚至当人们说着同一些话时，他们眼中所见，耳中所听也各个不同。两个正统穆斯林起誓时，说的也不是同一个，而是两个阿拉。更糟的是，每个穆斯林今天所崇拜的，已经不是他昨天为之不惜冒生命危险的那同一个阿拉。同一律只能用于逻辑学中。谁以为责任感是每个人心中存在

的对道德本质的意识，谁就注定“不能理解”拿破仑，他虽然也懂得这个词，但或是不理解它，或是按，比方说，陀思妥耶夫斯基的概念来理解它的，即比其本意宽，所以倒不如完全用另外一个词来表达它，即大致相当于“无责任心”。如果不是所有的话，那么，至少也是多数历史活动家是没有责任感的，因为任何人，只要他——如果他是人，而非上帝——承担起了责任，便会因此而使自己身上的行动神经瘫痪，从而谴责自己无所事事，沉思默想。这一点所有的人，尤其是爱好思考的，亦即从事哲学的人，尤应记取。须知哲学家往往也同时是历史活动家，而且还是杰出的，因为在历史上留下痕迹的，不光有粗木棍，也有话语。还有些哲学家，由于他们只知行动，所以，也是没有责任感的，也就是说，他们从不知道也无法知道，即使是在经验生活中，他们所做的一切会有什么结果。那在经验生活之上呢？须知在那里，话语比什么都有力，在那里话语可以创造和毁灭世界！而如果一味侈谈责任感的哲学家知道，在理性理解的世界里，他们那些经详尽阐释、但更多的是未经详尽阐释的思想，有着怎样的后果的话，那他们一定会给自己嘴上贴上永远沉默的封条，兴许还会严禁自己继续思考！但即使这样也无济于事！“那里”即使是沉默的封条，也不会无声无息地，或许——谁知道呢？——沉默，未及出口的话语，不及思考的想法，由于那里的一切都按和我们不同的标准衡量，所以，以上种种可能具有特殊重要的意义……

于是……问题就在这里，此即所有“于是”的终结之地，为了“于是”得去另外一些地方，谢天谢地，在这个世界上，“于是”还真有不少呢。

Pro domo mea[①]

当我同时说出两个矛盾对立的判断时，人们就会很生气。他们要求我放弃其中的一个，或者至少为体面计，不要同时说出这两个判断。然而，在我和他们之间，区别仅仅在于，我会公开谈论自己的矛盾，而他们则宁愿向自己隐瞒矛盾，甚至当其他人发现他们的过错，对他们明明白白地指出时，他们也会装出什么也没看见的样子。他们觉得矛盾是人类精神的这样一种过失（pudenda），正如某些器官实质上不过是人类肢体上的过失。所以，逻辑的要求归根结底其来源不过是古老的人类偏见罢了。如果我说出一个判断时，不同时声明我从不放弃这一观点的话，那人们同样也会很生气，就好像他们自己从不放弃自己的判断，而凡人的判断却能或是应该永垂不朽似的。而人们为什么会有这种感觉呢？为什么他们能与这样一种思想妥协，即柏拉图、亚里士多德或斯宾诺莎自己本身已经成为腐朽的猎物，而一想到等待这些伟人思想的命运将会和他们本人一样时，便会恐惧万分呢？而我认为，既要恐惧，那就不妨为死神从世界上带走了神圣的柏拉图而非他的思想而恐惧吧！可就是柏拉图的学生们也平静地看着自己伟大导师的头上如何渐渐银发飘飘，而向把导师埋进土里或焚烧其冷却了的遗体的必然性妥协，而那些人反倒无法忍受这样一个想法，即柏拉图有关美好国度或人的优生的思想，某一天会变得虚假和乏味！如果人都得渐渐变老、失去美和魅力的话，那么，由人创造的思想，就更其

① 拉丁语，“为我家辩护”，语出西塞罗。西塞罗从流放中回来后，发表演讲，为其被非法决议剥夺的家辩护。——原编者注

如是了！

精神的勇士

哲人们从古至今乐于侈谈尘世幸福的不可靠性。无人就此谴责他们，相反，这被看作是他们的一大功勋。可为什么当我谈论人信念的不可靠性时，人们却会恼怒呢？这个问题很有趣，因此，可以再谈它一次。须知，如果必须这样的话，那么，人的信念和所有其他福祉——财富，恭敬——一样，也是一种福祉。而人是不能去追求财富和恭敬的。这是空虚。那么，追求占有人类真理算不算空虚呢？财富和恭敬之所以不具有价值——至少哲学家们是这么说的——是因为没有任何方法可以保存它们。今天你是富人，明天你发生了不幸，你就成了乞丐。拿破仑在逼近莫斯科时，他是强大的，可是，几个月以后，当他从莫斯科逃跑时，却像个黄夜小贼。诸如此类不胜枚举。你不妨打开西塞罗或是塞涅卡的著作：他们就此题目说了那么多，说得又是多么好呵！可是，如果我拥有他们那样的才华(而且用他们那种风格写作又不是那么枯燥的话)，我一定会讲好多好多故事。讲拿破仑和克罗伊斯[①]的思想，是如何渐渐地、陆续地失去其“精神的”珍宝的。有时候，诚然，也能有一些新思想，可是，当他们离开这个世界时，还是和他们来的时候一样，照样还是乞丐。只有那些精神上彻底破产的人，才更易于向旁人掩盖自己的赤贫，因此，有关拿破仑和约瑟芬，以及后来被俘虏的克罗伊斯，人们知之甚多谈论得也很多，可很少有人会想到在这

① 克罗伊斯，古代小亚细亚吕底亚国王，被称为“最富有的人”。——译者注

些思想勇士的灵魂里，会是一片荒芜的旷野……

或许有人会说，不见得什么都得懂。无怪乎凡人中的一位智者临终时不小心和人说出了他一生的心得："要小心了：写书多就没完；读书多很累人。"提防是对的，这无可争议。然而，如众所周知，人是不会及时止步的……

Sursum corda！①

当亚当和夏娃在伊甸园里悠游时，他们可曾想到问一句生命的意义何在吗？而如果亚当问——当然是在堕落之前——夏娃生命的意义何在，夏娃不觉得这问题没意义吗？哈姆雷特的问题，在莎士比亚前和莎士比亚后，人们常常给自己提出的这个问题，在天堂里就显然不合时宜。一个人怎么会怀疑生存还是毁灭的问题呢？为使体验"更好一些"，就必须不管怎样先有"生存"。而对于"毁灭"，实际上，不可能有任何资格鉴定任何定义。然而，如果你身上哈姆雷特式的思维习惯如此根深蒂固，以致你会觉得上文所引述的看法还不够，那我可以再引一例。你是否可以想象上帝自己也提出了这个问题——生存还是毁灭？我情愿把这一思想表述为：我们能否假设，上帝忽然间宁愿毁灭而不愿生存，于是，以其全能的话语，把整个宇宙和他自己，变成虚无呢？须知上帝是永恒的，从前有过，将来也会永远存在。如有可能令上帝以为与其生存不如毁灭的话，那么，兴许早就到了该把一切化为虚无，从而，也就

---

① 拉丁语，"举手祷告"。神甫在做弥撒时的一句呼语。典出《耶利米哀歌》。——原编者注

既没了提出此类问题的我，也没了倾听我发问的你们了。由此可见，上帝甚至无须提出这个问题。而人却在提。为什么呢？是人想比上帝更聪明吗？显然，问题不在此。人的理性根本不像书中说到这一点时说得那么骄傲。如果我们回想一下哈姆雷特是在什么情境下提出其问题的，我们便会对此确信无疑。当他父亲顺利地统治着国家，他母亲也尚未抛弃美德之路时，哈姆雷特根本不会想到他那生存还是毁灭(to be or not to be)的问题。让我们留意这段独白的后几句：

> 默然忍受命运的暴虐的毒箭，或是挺身反抗人世的无涯的苦难，通过斗争把它们扫清，这两种行为，哪一种更高贵？[①]

哈姆雷特的音调一下子降低了八度。他思考的已经不是一个一般问题，即生存和毁灭哪个好。如果不是叔父和母亲的罪恶——这一罪恶对哈姆雷特的震撼不亚于其父鬼魂的出现——，哈姆雷特或许不会产生那一致命的问题。我要冒险进一步探讨一下这个问题。如今世上除了生命以外还有死亡，而且，看起来，死亡似乎比生命更有权，那么，哈姆雷特的问题就应当是完全有可能的。生存在哈姆雷特那里就意味活着，毁灭意味死亡。可你不妨设想一下，这件事不是在世上发生的，而是在奥林匹斯山上，在多神教，但毕竟也同样不朽的神祇中间发生的。丘比特、阿波罗或战

---

① 见《莎士比亚全集》，第9卷，人民文学出版社1988年版，第63页。

神脑子里，能否想到这个问题呢？尽管神祇无所不知，但他们仍然不可能想到“生存”有一个与其相关的概念，即“毁灭”呢。他们的存在就其本质而言，根本不需要以非存在为其前提条件，而且他们无论如何也达不到非存在的境界。显然，包括人在内，无论他所具有的理性能力有多么强，他也无法通过逻辑的方式达到非存在的理念。如果说哈姆雷特以及和他在一起的我们这些哲人和非哲人，也在大事讨论非存在的问题的话，它向我们显示了非存在是自为的(an und fur sich)，兴许也就是不可能的可能性。于是，我们自信的理性这一次，如同在成百上千次其他场合下一样，上了当，把它一向鄙视的情感欺骗，当成了理念本身，而且，当成了最纯洁的理念本身。但你切不要以为我想向你提出证明灵魂不朽的新证据。就我而言没必要这么做——老的就足够了。而老证据又实在太多了——如果我有权，我也许会下令严禁人们回忆它们——其之所以太多的原因，仅仅是由于人们惯于只把那些已经证实的，当作真理，这是一种最令人憎恶的、不幸的习惯。当人们在经验科学里寻找证据时——结果是一无所得。在此，每个人都至少有其reservatio mentalis(心中的口误)：既然只能通过经验途径予以证实，可见，真理毕竟也只是约定的，所以，完全有可能有另一个约定真理来取代它的位置。比方说，经验告诉我们，从甜菜籽中能长出甜菜，从黄瓜籽中——长黄瓜。我们之所以知道这一点，是因为迄今为止事情一直都是这样的：你种甜菜，就长甜菜；你种黄瓜，就长黄瓜。可是万一忽然间一切都变得面目全非，甜菜籽里长出了橙子、菠萝、小牛犊和犀牛，或许由于不同习惯，我们会十分惊奇，但要我们反对这一现象倒也殊无必要，我们所能做的，不过是留意事

物的这一新秩序，并把它这样表述一番：甜菜籽有时能长出菠萝，有时长出小牛犊，还有时会长出犀牛。过十代或二十代人以后，我们的后代对新秩序已然习惯了，也适应了，并且和我们理解如今的秩序一样好地理解了那时的秩序，甚至于他们还会用气候、土壤的影响、辐射的存在之类来解释这一秩序。因为从小小的一粒种子中长出庞大的甜菜，无论植物学家怎么解释，也和从同一粒种子中长出犀牛一样，令人感到不可思议。

要不再举一例——我一直想把事情说得明明白白。我们都知道光线是沿着直线运行的。而，如果在光源和屏幕之间，有一件不透明的物体横在中间，那么，屏幕上只会出现阴影。可是，如果光线对总是沿直线运行感到厌烦了，于是，它们开始画了弧线呢？这样一来，我们不是又得忙于记录这一新观察到的现象了吗。而且，实际上光线为什么总是沿直线延伸呢？为什么我们不能假设，光线害怕某些物体，便小心翼翼地绕开它们呢：或许"光"还真的无法忍受，比方说，"巫婆"呢，中世纪时，那时还曾有过巫婆，她们很容易被人认出来，因为她们在地上走动时身后没有影子。而一般说我们必须承认，自然现象的恒常性是高度不可解的、十分神秘的，我甚至宁愿说，这一恒常性带有某种反自然性质。我们要把某种有意识的生物带到哪怕只是相对恒常的境界，得花费多少劳动和辛苦呀。而光线是恒常的，石头是恒常的，金属是恒常的，而且，这些东西还在同等程度上，以同样恒常不变的精确性——这种精确性任何一个数学家也不敢去想象——沿着一向为它们确定的路线，不断地运行。这一神秘的恒常性究竟是打哪儿来的？为什么在世界存在的数百万年以来，没有一束光线哪怕只有一次画弧形，

没有一块石头在水里漂过，甜菜籽里一次也没能长出菠萝来呢？随你怎么想，这可实在是太奇怪了，而且，只有我们那既迟钝又自负的理性的惯性，才能为此种事物秩序想出“自然的”这一形容语。而须知这还不够！你当然懂得什么是概率论，这是一种大数法则和统计学。你同样也知道，社会现象也有其“正确性”和有规律的连续运动。不仅各国每年男婴数总是略多于新生女婴数，甚至就连人的粗心大意也应该定出规则来：统计学表明，每年投入邮箱里的没写地址的信封数总是一样的。须知人的粗心大意其表现是各种各样的：忘记带伞或手杖，戴了别人的帽子，忘了写信封。而既然可怜的人的粗心大意应有某种特定的指标，那么，不妨在粗心大意表现的方式方法上，给我们留哪怕一点点自由。才不会呢！究竟有谁在警觉地关注，没写地址的信封，粗心拿走的别人的帽子，忘拿的雨伞数目，不要超出预先确定的定额范围呢。你还想要什么？不妨让我们试试掷硬币。当你掷的次数尚不够多时，你的心情会很平静，你拥有了彻底的自由：落下的硬币时而正面的老鹰朝上，时而背面朝上——理当如此。可是，当你想让这一实验的次数增多时，你的自由也就到头了：不知什么人总在掣你的胳膊肘，无论你愿意与否，落下的硬币的老鹰数和背面数总是大致相当。于是，“自负”的理性生气了，它发现规则定得太烦细，于是，本着习惯，马上开始寻找“自然的”解释。事情本该如此，它说，因为，如果没有特定的原因，使硬币落下后老鹰朝上的次数多于背面朝上的次数的话，那么，正反面落地的次数应该是大致相等才是。可这难道就是解释吗？正确的结论应该是：由于正反面落地的次数无论相等还是不相等都没有原因，所以，由此可见，什么结果都有可能。

有时或许老鹰会多些；另有些时候略少一些；还有些时候持平，等等。至于说这种结论的正确性，以及大数法则并未取消所分析现象的神秘性，因而什么也不能说明这一点，由下列情况得到了间接的证实，那就是许多逻辑学家经验主义的检验法：掷硬币达到一万次。于是，人们经验主义地确信，这是无可奈何的事：有人限制硬币下落的自由，从而得出一种不变的规范。经验主义的证明当然是不可推翻的，尤其是因为这种方式已经在各种场合下经过了无数次的检验。但是说明的解释根本没有任何用处，或简言之，根本就不可能有任何说明和解释，这是因为从甜菜籽里长出了菠萝就没有任何解释，而从来不曾有过一束光线是走弧线的，也没有任何解释。我之所以坚持现有的解释统统不可接受，不是出于任性，也不是出于理性的诚实。尽管，说实话，也不能说这些动机与现实不符。相反，在此种场合下，我们应当鼓励任性，甚至鼓励诚实认真这一我们这个时代被逼入死角的德性本身。而说到诚实认真穿着打扮不时髦，它不善于大胆地张扬自己，从这一点我们能得出什么结论呢？须知它也有活的欲望，尽管它的年龄已经老大不小了。

但我这只不过是随便说说而已，随便拿自己年轻人的任性和诚实认真这个老太婆为自己辩护罢了。实际上，眼下我根本就顾不上它们。眼下对我来说最重要的，是搞清楚当代思想家究竟落在了哪张捕兽网里了，搞清楚为什么尽管几乎所有的哲学家都以笛卡尔为榜样，开始竭力从自己的大脑里清除数千年以来积淀下来的迷信的蛛网，但它依然会轻易地把随便什么胡说八道，都当作不可辩驳的真理。要知道我们都深信，哲学是科学，甚至是一种解释和说明的科学。我们甚至认为，“形而上学的需求”是一种想要

“理解”生活的需求！这一偏见比忠诚这一美德还要古老得多，它至少要比所有美德的总和更具有一千倍的生命力。我认为泰勒斯、阿那克西曼德及其他所有给它以最初表述的古希腊智者，并非出自臆想地杜撰了它，而是发现它时它已成形了。喏，又一个死气沉沉的百年甚至千年过去了，而它依然活着，而且，说它只是活着还不够：它年轻而又清新，就好像昨天才来到世上，以致使人觉得它根本不可能老化。人们乐于接受任何甚至明显毫无意义的解释——千万别让世界有神秘的外观。人们想要“理解”生活，寻找到生活的意义，而实际上，如果真有什么需要解释的话，那也不是生活，而是“意义”，因此，即便需要解释，那也不是用意义的术语包裹的生活，而是用生活的术语包裹的意义。人们想要自然而然地解释自然，并以杰出人物才有的顽强精神，一代又一代教导自己，并认为“自然的”是一切现存物都应纳入其中的一个原则。当别的方式无法奏效时，人们便会把自己那本来就已十分可怜的逻辑折腾得丑陋不堪，以便凭借逻辑那亦强亦弱的诅咒，把生活中所有最迷人最有魅力的一切赶走，为此人们才想出了大数论一类的东西。这一切有何必要？为什么人类总是那么信任所有有限的东西？这能把我们引导到何处？没关系的，亲爱的读者，“举手祈祷吧”：我能安慰你，并能安慰得很好。无论人们多么赞扬“自然的”，无论他们多么反对非自然的，他们的努力不会有任何结果。他们故意对之视而不见的预言家，正在安安静静地做着自己的事。你不是已经看到，连光线也服从他，甚至连人手中的硬币，也会按他预定的道路运行。所以，关于生命的意义，我们可以不去想它了。

论认识的来源

巴门尼德早就说过："思想与存在同一。"(τὸ γὰρ αὔτο νοεῖν ἐστι τε καὶ εἶναι.)而普罗提诺紧随其后重复道："(说得)对，由此可见：思想与存在同一"(όρθωζ αρα το γαρ αυτο υοειν εατι τε και ειναι)，亦即，说得对，思想和存在，是同一件事。和许多以及大多数形而上学哲学家们一样，普罗提诺竭力想把理性认识，看得高于感性认识。这里所说的 νοεῖυ(思考)，并不就是笛卡尔所谓的 cogitare(我思)。笛卡尔做了解释。他说："我所说的(思维)一词，指在我们身上有意识地进行着的、而我们又能对之进行理解的一切。这样一来，不光理解、愿望、想象，而且，就连感觉，就都是同一个东西，即思考。"(cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis, in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: atque ita non modo intelligere velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hocquod cogitare.)在普罗提诺那里，理性世界与感性世界的对立，一如现实和非现实、确实存在和非存在的对立。普罗提诺主要以一时性感性现象的易逝性和理性可理解世界的永恒性为由，进行论证。他的论证不是别的什么，而是一种"精神训练"(exercitia spiritualia)，其目的在于逐渐教会人鄙视感性世界，而崇仰理性可知的世界。他那些杰出论著的整页、整章甚至整本书，都是以解决这一课题为宗旨的。和柏拉图一样，当普罗提诺谈及理性世界之美和感性世界之缺陷时，往往上升到真正激情的顶峰。问题在于哲学家们自己是怎样得出对这两个世界的评价呢？他们是不是和如今他们对待其读者那样，先让自己经受一种"精神训练"，还是他们另外还有一种程序：起先他们连自己也不

知道是为什么，有了一种对感性世界的厌恶感，随后，当他们需要在他人身上培植这种感觉时，便臆造出自己的论据来？这个问题非常重要——理由有多种。首先，如果他们对理性世界的爱和对感性世界的厌恶是事实的话，那么，须知，即便他们的论据站不住脚，则这事实也依然不会有所改观。其次，如果我们抛开这些论据，那么，在我们的眼中，事实就会有另外一种意义。普罗提诺和柏拉图都青睐理性世界而厌弃感性世界。他们想要的仅仅只是纯粹理念。而人们纷纷传言，说在那里，在纯理念世界里，一切都异常美丽。我们无法反驳他们，而如果我们信赖其话语的语调的话，那就更没必要反驳了：听说了，他们都在说他们亲眼见到的。可是，偏有另外一些人，他们谈论起感性世界来，也同样激情洋溢，神采飞扬。艺术家以其作品对色彩世界的颂扬，不亚于线条世界。而音乐家无论如何也不会放弃乐音。当然，色彩是会褪色的，乐音也只持续瞬间，但艺术家和音乐家知道这一点，这一点丝毫也不会令他们为难。他们继续自己的事业，热爱自己的事业。而我认为，只有在特定的 reservatio mentalis（心中的口误）下，才可以在"思考"和"存在"之间画等号。而如果放弃它，那就得非常细致地"阐释"柏拉图和普罗提诺，恭敬地说，或干脆直截了当地说，我们就必须建议他们限制其愿望。我们可以把超感觉世界完全让给他们：就让他们在那里生活吧，就让他们为他们激情洋溢地歌颂的那种喜悦而喜悦吧。（依我之见，普罗提诺有时说及超感觉世界来，不亚于柏拉图本人。）然而，如果他们彻底放弃为论证提供论据，那就更好了。要知道所有资料表明，他们爱超感觉世界在先，此后才开始收集其优于感性世界的证据。诚然，这么做没什么不好。如果

有关证明的事根本不像公认的那么顺利的话，那么，这么做就不能说好。实情是糟糕得很：证明的事根本就不顺利。任何人只要他仔细读过任何一部详尽的哲学史，都会确信这一点，所以，或许我就没必要费力地为我的观点进行论证了吧。无论柏拉图还是普罗提诺，都没能以应有的信服力证实，他们所喜欢的世界真的是可能有的世界里唯一现实的、最好的世界。但他们却表明，并且是出色地表明，他们热爱自己的世界，而这个世界也值得去爱。能做到这一点难道还少吗？难道非得要让所有人，所有理性生物都不得不承认，只有在这一超感觉的世界里，才能有拯救，抛开它也就不会有生活吗？普罗提诺本人，紧跟在柏拉图之后，颂扬“纯粹理性”，并对所有其他认识来源持怀疑态度，所以，他忍不住要诉诸具有迷人魅力的“信念”，甚至在一处文字中，把“纯粹理性”与他关于粗暴的机械力的必然结论相提并论。普罗提诺什么时候对？是他遵循一般范例颂扬“纯粹理性”时，还是当他在自己家为迷人的“信念”准备了栖身之所时？你也许会说，你不明白我在问什么，说“纯粹理性”不可能与任性的“信念”相提并论——无论它有多么迷人？你会说普罗提诺和柏拉图一样，总是一成不变地在纯理性面前顶礼膜拜，可当他谈及“信念”时，却只不过是对其读者比较宽容……实情或许如此，但也或许并非如此。或许，在普罗提诺（和柏拉图）对“纯粹理性”的偏爱中，恰恰纯粹地表现了人的弱点。普罗提诺热爱理性世界，但却纯粹像人那样担心他的爱会被“禁止”，会是“不应该”的，担心什么人会伤害这种爱，并把它从他那里夺走。只要这种爱一天不被从四面八方用虚拟的论证之高墙与加害于他的企图隔离开来，或是哪怕在想象中一天不把所有人和所有理性生

物用暴力驱赶到一处，要它们做出庄严的承诺永不加害他心爱的对象，他就会始终如一地担心下去……他的担心，如你所见，完全是以人所能具有的方式——我情愿用强盗的语言说，既然抢来了，那就用暴力来保护和捍卫。请你不要因我说话粗鲁而生气：我爱普罗提诺，对他的尊重不亚于你。我的粗鲁不是针对普罗提诺的，而是针对阅读和理解普罗提诺之方式方法的。这一方法当然不是我们发明的，而是古已有之。人们永远只相信体力，并按其理想和信仰，创造出腰佩利剑的真理的形象。没有"必然性"任何人不会服从，因此，必须使"逻各斯"拥有如石头或木棒那样强制性的力量，你一旦掌握了它，仅凭它们就能保障人在这个世界上安安静静、凑凑合合地活着。当然，假如"必然性"依然是一种理性本质，是"凝然不动的第一推动力"(primum movens immobile)，是宇宙中最好因此也是第一位的，那么，我们也没办法，只有和解，如同如果唯物主义者的"力量和物质"乃是存在所能归于其中的最后元素，而我们也只得与之和解一样。可在这里没什么值得高兴的。如果超感觉世界能够凭着迷人的"信念"，而非粗陋的逻各斯而自由地把自己——超感觉世界不是一种机械力——提供给爱，那么，爱这个世界未尝不好。但那样一来他也就不需要把自己用剑或木棒武装起来了，那样一来，它也就无须充当唯一的真理世界，并与其他世界作战以争夺"存在"这一述语权。美不会嫉妒也不胆怯：她对自己充满信心并与其他的美和平共存。只有凡人就其本性而言是好嫉妒的，此刻他尚未结束为生存而斗争的时期。他需要用高高的篱墙把自己和邻人隔离开来，或是把他在上述斗争中所获得的财宝埋入地下——不然就会被人抢走。因此，我们应给普罗

提诺或柏拉图的智慧以应有的评价，即接受它们那个超感觉的世界，即便我们并不认为这是唯一现实的世界，或更确切地说，正因为我们不认为它是唯一现实的世界。这个世界是美丽的。但世上也有许多美丽存在，而超世上也有许多美丽存在，那里的人们从未听说过什么为生存而进行斗争，那里没有恐惧，因为没有逻各斯，那里的人们在歌唱，而不是论证，它们甚至弄不明白人们何以会想出证明这样一件事。

问题

如今任何人都能问津感性福祉。就连最野蛮的人，甚至野人也看得见天空的太阳，听得见夜莺的歌声，闻得到丁香或铃兰的花香等等。但精神的福祉只有优选者方可享用。然而，如果一切都反其道而行之，如果所有人都能感受精神的福祉，如果人人都能懂得几何学、逻各斯、崇高的道德理想，而视觉、听觉、嗅觉，却只有少数人有此天赋呢？到那时我们又该把等级这玩意儿怎么办——精神福祉依旧持续地被当作崇高和美，而感性却低级而丑陋，或是"优雅的仲裁者，社会趣味的立法者"（arbiter elegantium）（你当然知道他是谁，到哪儿能找到他），从而不得不进行价值的重估？

De profundis①

一个人必须怎样才能走进神秘的哲学王国？谢林说："进入哲

① 拉丁语："深渊"。——译者注

学的第一步和没有它任何人都无法走进哲学的条件，是要理解，绝对理想的同时也是绝对现实的。”（Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung，ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann，ist die Einsicht：dass das absolut Ideale auch das absolut Reale sei.）也即：人一天不理解绝对理想亦即绝对现实，他也就无法哪怕是亲近哲学。黑格尔就此也写道：“开始哲学思考时，灵魂应先浸淫在被认为是真理的一切都沉没于其中的单一实体的大气中，要否定这一哲学所要达到的一切特殊，释放精神及其绝对根据。”（Wenn man antangt zu philosophieren muss die Seele zuerst sich in diesem Aether der Einen Substanz baden in der Alles，was mam für wahr gehalten hat，untergegangen ist：diese Negation alles Besondern，zu dieser Philosophie gekommen sem muss，ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage.）也就是说，对黑格尔来说，在哲学的开端，灵魂应当浸淫于单一实体的大气，这也就是释放精神及其绝对根据，当然，我们可以在古人那里，找到许多与谢林和黑格尔的论断十分相似的观点。但在柏拉图和亚里士多德那里，我们却碰到与此性质完全不同的指示。柏拉图说：“惊奇是哲学家特有的能力；哲学除惊奇外没有别的起源。”（*μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθοζ τὸ θαυμάζειν：ού λὰρ ἄλλη ἀρχὴ τῆζ φιλοσοφιας ἤ αὔ τη.*）亚里士多德也有与此相同的见解：“从古至今人们都是在通过惊奇来开始哲学思索的”。（*δια το θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ τὸ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρζαντο φιλοσοφεῖν*）叔本华也要人们相信，一个人只有当他感到“世界是我们的表象”，只有这样也正因为这样，他才能

成为一个哲学家。谁若感觉不到这一点,谁就不可能也永远不会成为一个哲学家。然而,我似乎觉得,叔本华对哲学的这样一种独特的理解,是从康德那里学来的。他从康德的全部著作里,仅只借用了这一个观点,而这个观点,实在说,却不是康德的。今天哲学界反对康德及其现象学的对立情绪十分强烈。近代哲学的口号是本体论主义。可是,我们只须就近观察一下当代的本体论主义,就会确信,它压根就并未远离康德,它甚至根本就不曾离开康德,而是仍在继续沿着康德本人绝非自愿走上的那一轨道运行。哲学的任务也一仍其旧:无论如何也要为理性及其王权辩护。而使人惊奇的是,作为一个现象主义者的叔本华,远比任何自负的本体论者都更加紧张激烈地力求穿透可见存在向不可见的实质进发。显然,归根结底,我们把他们对立起来的做法,没有什么结果,理论本体论主义和理论现象论之间的差别,并不比比方说,奥古斯丁的对上帝的无上之爱导致蔑视自己,和对自己的尘世之爱导致蔑视上帝的差别更大。或许我们不能也不必割裂本体论主义和现象论:二者都来自上帝。而且,也许爱上帝并不绝对要求以蔑视自己为前提,正如爱自己不要求蔑视上帝一样。比如对自己家庭、种族、国家的爱,根据我们生存的条件,往往要求蔑视甚至仇恨别人的家庭,别人的国家。因为人们总是需要分化:给了别人的家也就剥夺了自己的家。但和上帝却不能分化:你可以爱上帝,但对上帝的爱并不要求以通常意义上的弃绝自我为前提,甚至更进一步,爱上帝与鄙视自我完全是不可兼容的。你可以爱那个不可见的世界,同时丝毫不必否定可见的世界。在以概念为生并在纯概念中寻求其理想的哲学中,在按照数学的典范建构而成的哲学中,矛盾是不可

容忍的。方圆问题是不可能的:圆的爱自己而蔑视方的(usgue ad contemptum);方的爱自己而蔑视圆的(usgue ad contemptum)。只要哲学家眼前矗立着理想本质的世界和数学即一种有关理想本质(κατἐξοχήν)的科学,哲学将永远是一门科学,而人们也将永远认为,"真理是真理自身和谎言的标准"(verum index est sui et falsi),认为真理和谎言是如此不可调和,认识到如果不能避开虚假,那就永远也无法达到真理。而这也就是为什么与理性主义哲学家们相反,我们必须说:哲学非产生于人找到真理标准之时。相反,只有当人失去任何真理之标准,当人感觉到不可能有任何标准,当标准变得根本不必要时,哲学才会产生。

这就如同梦中人不是当他确信他梦中的意识是一切存在物的"统一"或存在与思维的同一(须知人在梦中——而梦有其自己的逻辑——同样也在追求思维和存在的"统一"和同一)——这一点必须牢牢记住了时才醒,而只是当他确信他在睡觉,确信他的梦境根本不是整个现实生活,而仅仅只是所有其他现实很小很有限的一部分或仅是对现实生活的一种预感时,才会醒。显然,在醒着的状态下,我们相互之间的关联不如梦中那么紧密。但即使是在醒着的状态下,我们也远说不上自由。在一个人未能直接感觉到这一点以前,在他得以确信他的自由表现在他最好的一面,即人称之为理性的一面,处在创造性的劳动中以前,人就还不是哲学家。我们需要的不是对存在之谜的"解释"——哪怕是形而上的——使自己昏昏欲睡,而是需要不断地使自己警醒。为了要能保持警醒状态,应当在自己身上痛苦地体验梦的桎梏;应当想到,即正是理性——我们习惯于把它当作解放和惊醒者的——使我们处于昏昏

欲睡的呆木状态。禁欲主义以其神秘的自我折磨表现了蕴藏在人身上的对苏醒的无意识追求。理性主义哲学是在人不愿在这一生活中跨越有限的苏醒状态之需求中诞生的。但我们还可以有另一种推断。理性主义即柏拉图所谓仇恨理性者(μισόλογοζ)之间不共戴天的仇恨,也许有其深刻的来源。也许,人们各以其所具有的形而上学使命而预先被决定趋向于某种哲学。我们不应该过分信任以一般概念进行的普通的思维方法。对于"一般人"和"这一个"只专门在从属关系方面予以考察是十分危险的。正如经院哲学家喜欢说的那样,"不包含矛盾的"(Non includit contradictionem)某一"这一个"(τίζ ἄνθρωποζ)特别具有某种排除任何将其纳入一种类别(ὁἄνθρωποζ)之可能性的术语。当然,如果某个具体人忽然只有一只手或一只腿,而与此同时,人一般说应该有两只手或两条腿,抑或他是个瞎子、聋子或哑巴,所有这一切都不妨碍我们把他归入"人"这一类。可是,如果有个人生来长有翅膀或两颗脑袋,那我们会不会仍称他为"人"呢?要不,如果有个人具有变形能力可以随心所欲地变成随便哪种动物,或是具有看见过去和未来,如我们看见现在那么清晰的能力呢?有人会说从来没发生过也不可能发生这类事,而且,你甚至都不知道从前有没有过这类事。你只是不曾见过罢了,仅此而已。可是,你没见过的东西难道还少吗?我们常常看不到——而这是经常发生的——就在眼前发生的事:我们只不过是不愿看见,认为它不应该这样,或是由于心灵一时还无法接受。可还有的时候,不光有的东西我们能看到,甚至此时没有,以前也从未有过的,我们也能看到。如果我们想要扩大自己理解世界的能力,我们就应该给自己的想象力提供一个广阔的空间。

让我们“想象”一些有两到三颗脑袋或是根本没脑袋却能无所不见的人。更进一步：我们都知道，人的经验命运相互之间是绝不相像的。有些人生来就是亚历山大或柏拉图一类人，还有些人却是生就的白痴，一无所能。我们凭什么那么确信只有经验世界里才有不平等呢？更有可能，人的形而上命运也会天差地远。有的人命定只能活一次——在此世中：他第一次也是最后一次出现——出生后，回归宇宙。他没有过去也没有未来。他必须匆匆忙忙，以便在他从出生到死亡在世上生存的短暂时期中，让他的有限岁月尽可能过得更加充实。他的口号是——“要享用每日的时光”（carpe diem），所以，他总是匆匆忙忙。因此，他是个实证主义者和内在论者。除此之外，此外还有，手头既有的，于他而言，什么也不是，那里也没有，而且也不可能有。他甚至就连上帝也只想在这里见到（中世纪人管这叫作“神之喜悦”——frutio Dei），因为他实实在在地感到，如果他在这里看不到上帝，那无论在哪也无论什么时候，他都将再也见不到他了。须知不信神的人不光是那些实证主义者，信徒对正面哲学的趋向也不亚于他们：天主教史及其他历史均已证明了这一点。实证主义者当然是绝对正确的——仅对他自身而言。只有当他在总结其观点时，断言他们属于一般人，而非“这一个”时，他是错的。我们可以发现另一个或另一种人，他们活过不止一次，而且，即便死后，他们也还是得继续活着。莱蒙托夫笔下那位天使怀中捧着的灵魂，那个早在其出现于我们这个世界上以前就聆听过天国音乐的灵魂，就是一个“这一个”，如同那个在其母亲子宫里自然着床、发育，初次听到的不是庄严的天使之歌，而是自己那哀怨的呐喊的灵魂一样！把彼此差异如此之大的“东

西”都归结为异类是不行的。至于这两颗灵魂都有着同样的躯体，都活在世上，都同样纳税，学识字，都汗如雨下地为生计操劳等等，都不足以让我们以同等方式对其予以阐释。须知鲸从外形看和鱼完全一样：同在海里生活，长着一条鱼的尾巴，等等，与鱼完全相像，可是，依然只有对那些粗鲁无知的人，才会称其为鱼。而我则认为，当我们说到一般人时，我们将其拖入鱼这一“概念”的，不光是活得好好的鲸，而且还包括狮子、老虎和雄壮的鹰……

怎么办？我们如何才能摆脱这一后果如此可耻、如此致命的错误呢？我认为我们必须从不把数学当作哲学科学之典范开始。我知道这很难，然而，要知道无论怎样，哪怕你以数学为典范也是会很困难的。尽管斯宾诺莎以几何学方法（more geometrico）建构其哲学，可就连他也在《伦理学》的最后这样说道：“但一切美的，即如其罕见一般，也是难的。”（Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt）。这是一方面。另一方面，即在同一位斯宾诺莎那里，哲学也仅就其外形而言酷似数学。而实际上它是哲学，也就是说，它里面几乎一切尚未证明，而一切要求证明的仅仅处于证明过程当中，反正都会被不加证明地为人所接受。

但这仅仅还只是开始。接下来还要更困难重重，可我们有何必要在此一一列举呢？假如这些困难都是我杜撰出来的，那我倒是能就此讨价还价、自我辩护一番。可这与我无关，正如也与你——读者——无关一样。你如想指责谁，那就请指责那个创造了这一生活——如此不可思议、如此任性、如此做作、既无法被纳

入数学定义也无法归于一般概念的生活的人好了。不过，我们倒是应予指出，"困难"是一个约定俗成的话。让一个婴儿喝伏特加、抽烟这很难，而一个成年人呢？如果没有烟斗和酒，他兴许连饭都不吃。所以就有了第二点，而我这下也可以引用一位非常著名的哲学家——普罗提诺——的话了："我认为，如果我们不把他的原话译为平常的、适于'理解'的语调，则其论点的原意便不容置疑，即'勇敢意为面对死亡无所畏惧。而死亡则是把灵魂与肉体分离。一个喜欢孤独自处的人是不怕这一套的'。"[①]（Η δὲ ἀνδρία ἀφοβία θανάτου Ο δέ ἐστι ὁ θάνατος χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος-Ου φοβεῖται δὲ τοῦτο ὅς αγαπᾶ μόνος γενέσαθαι.）有人会对我说——或不是有人对我说，而是我自己要说——即普罗提诺乃是哲学中的颓废派。可这样好吗？颓废派，也就是说，已然不是一条鱼，不是鲸了？"这一个"如此特别，以致无法把他挤进"一般人"中去吗？你会说你不同意，说他仍然还是"这一个"，是犯了错误的"这一个"吗？而为了拯救传统哲学，你一定会这么说的。而我也帮了你的忙，向你提示了这一想法，即普罗提诺是个颓废派。可这样一来，就得把他从哲学的"传承链"里抽出来，把他和其他人分开讨论！然而，如果你也想要把他单抽出来，那么，或许你不会反对听一听鲸和鱼是怎样交谈的吧？而这也就是为什么只有那个喜欢孤独自处的人，才不怕死的原因？正是喜欢：不仅仅敢于，而且还有此愿望。要知道，实在说，这也就意味着，"这一个"脱离了"一般人"，犹

---

① 实话说，我的译文并不完全与原文对等，但我以为，这样的译法完全符合普罗提诺哲学的精神。——原书注

如从蛹中爬出来的蛾子，无论如何也不想重新回到一般概念的黑牢里去。曾经有过一个人，原来和大家一样，在其命定的普遍性中得以很好地安身立命了，忽然有一种神秘的力量，把他从已经习惯了的住所里拖了出来，甚至事先连将把他打发到哪里去也不告诉给他。使人吃惊的是：所有时代的颓废派，连我们的同时代人尼采也不例外，全都竭力与命运和命运之神给他们的宿命斗争。尼采和普罗提诺一样绝望地反抗着，想要使自己回归在"一般人"中所失去的地位。但是，"宿命引导顺从者，拖拽执拗者。"人无可选择。既然他已脱离了自己的"类"，那就已经不再有可能回归了。我们不妨听一听所有这些"这一个"中，每个人的证言吧。尼采在讲述永恒的回归：他已经无数次地曾在世上，还将无数次地回归尘世。普罗提诺总是活在某种单一态中，他以喜悦的语言预告，随着死亡，他很快便会回归到他出生前所在的那个地方。显然，他俩说的都是真话（尽管他俩的论断，用我们的观点看，是相互排斥的），即尼采注定会过一种单一的、"形而上"的命运，而普罗提诺则是另一种。同样十分明显的是，行将到来的他们的变形是如此不同，以致无论如何也不能不十分勉强地，或更确切地说，如不故意违反分类的基本法则，就无法把他们两人纳入同一类生物。而且，当然更不可能称他们为"一般人"，如果我们，比方说，把海克尔——他确切地知道他来自猴子，而且也同样确切地知道，并且毫不犹豫地认为尼采和普罗提诺的观点是毫无意义的臆说——归入"一般人"的话。我认为通过这两个例子，我们已经足够清楚地揭示了理性主义思维——亦即这样一种思维，即一切哲学体系——无论其在个别方面相互之间区别多大——代表者们认为实际上唯一可能的思

维——的主要罪过。且听斯宾诺莎在其一封书信中是怎么说的吧（LXXIV）"……我根本无意宣称我发现了一种优秀的哲学，但我知道我发现了一种真正的哲学。如果你问：我是怎么知道的？我会回答：我是以你所知道三角形三内角之和等于两个直角的方式知道的。任何人只要他思维正常的话就不会否认这一点，而这就足够了……"（ego non praesumo，me optimam invenisse philosophiam，sed veram me intelligere scio. Quomodo autem id sciam，si rogas，respondebo：eodem modo ac tu scis tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis；et hoc sufficere negabit nemo，cui sanum est cerebrum.）而每个哲学家都应该跟在斯宾诺莎身后，重复这句话。斯宾诺莎只不过是比别的哲学家更加勇敢、更加彻底和坦率罢了。他还说："要知道我们所能清晰明确地理解的一切，都是上帝的理念向我们提示的（正如我们刚才所提出的那样），而自然，顺便说说，它不是通过话语，而是以比这更加优越的方式，与我们灵魂的自然以最佳的方式协调一致。"（《伦理学》，II，XLIII："ea enim omnia，quae clare et distincte intellegimus Dei idea［ut modo indicavimus］et natura nobis dictat，non quidem verbis，sed modo longe excellentiore et qui cum natura mentis optime convenit，ut unusquisque，qui certitudinem intellectus gustavit，apud se sine dubio expertus est."）最后，还有他的断言"具有真观念的人，必同时知道他具有真观念，他决不能怀疑他所知道的东西的真理性"（qui veram habet ideam simul scit se veram habere ideam nec de rei veritate

potest dubitare)。[1] 我要重申并执拗地强调指出：上文所引斯宾诺莎的这一论点，是所有以为“这一个”可以被纳入“一般人”的人的思维的主要前提。而由于迄今为止我还不曾见到一个不是把这作为自明真理而以这一推断出发的哲学家，所以，可以说，所有哲学家都是斯宾诺莎的门徒。所有人，其中包括神学家，如圣奥古斯丁。唯一的例外——这例外也只是一瞬间——是德尔图良，他的一句著名的格言，甚至连天主教神学家都震惊了，但却值得我们一再回味：“神子被钉在十字架，这不可耻，因为它令人可耻；神子死了，正因为其荒谬而令人信仰；被安葬的又复活了，因其不可能而分外可靠。”(crucifixus est Dei filius; non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile.)除了德尔图良外，我不知道文献中还有谁像他这样，尽管只是转瞬之间，却体验到这样一种能使人摆脱“理性的吩咐”的清明意识。人人都想根据一般体验到的理性真实性(gustare certitudinem intellectus)，任何人只要他有真观念，必同时知道他具有真观念(vera idea, simul scit se veram habere ideam)，他之所以知道是因为他知道三角形中的内角之和等于两个直角。这里真有值得深思之处。如果我有嚼烂某物的真实理念，那我同时也就知道我具有真实的理念并已然无法对此产生怀疑。这当然不是简单的同义反复：斯宾诺莎措词十分谨慎，经得起推敲。斯宾诺莎以其定理想要

---

① 译文参考斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆 1991 年版，第 81 页。——译者注

弄清的，就是他在《神学政治论》片段里所说的：一个人一旦有了真实的理念便会达到一种叫作确定性（certitudo）的精神状态，它能使各种怀疑终结，乃是其取得一切真理之统一的一种证明的结果。显然任何探索统一真理的哲学家，都应接受斯宾诺莎的观点，如若不然，他就不是个哲学家。可是，让我们从一般问题转到个别问题上来，让我们问一问自己，斯宾诺莎的原理在实际中是如何应用的。最好的方法，是看一看斯宾诺莎本人所获得的那些真理。斯宾诺莎早在其《形而上学的思想》（*Cogitata Metaphysica*）标题为“意志”（Dari voluntatem）的一节中，就讨论了布里丹笔下的驴子的著名问题。驴子面前在相等距离外放着一捆完全一样大小的干草，这头饥饿的驴子究竟该怎么办好？相应的，如果一个人处在布里丹笔下驴子的地位，他该怎么办呢？斯宾诺莎毫不犹豫地回答道：“如果让人取代驴子让其处在此种均等地位上，而如果人死于饥饿和欲望中，那我们就应该认为此人不是个会思考的生物，而是一头最大的蠢驴。”（si enim hominem loco asinae ponamus in tali aequilibrio positum，homo non pro re cogitante，sed pro turpissimo asino erit habendus，si fame et siti pereat.）几年后，斯宾诺莎在《伦理学》中，再次遇到这同一个问题，可他提供的答案却与之前截然相反：“……我要说我完全同意这样一种看法，处在此种均等状态下的人（即这样一个除了饥饿和欲望别的什么也感觉不到的人，在他面前在同等距离之外有食物和饮水），会死于饥饿和欲望。”（... dico，me omnino concedere，quod homo in tali aequilibrio positus [nempe qui nihil aliud percipit，quam sitim et famem，talem cibum et talem potum，qui aeque ab eo distant]

fame et siti peribit.)[①]让我们撇开形象，这也就是说，在前一种场合下，斯宾诺莎肯定意志自由这一真理；在后一种场合下，又肯定意志是不自由的。在两种场合下他都充满自信而又无可置疑地肯定自己体验到一种他称之为“……任何品味到确定性的人都在自身有所体验”(...unusquisque，qui certitudinem gustavit，apud se sine dubio expertus est)的感觉。这里的问题何在？如果真理的述语本身是被同一个人在同等程度上，尽管不是在同一时刻观察到的(我这里说的是不在同一时刻，但问题也可以提得更广泛一些)，有鉴于前后两个判断相互排除，那么，我们是否可以把它们当作真理的特殊述语，也即区分真理与谎言的特征呢？人或是意志自由的或是反之——然而，斯宾诺莎的品味确定性(gustavit certitudinem)却既在他接受就同一个问题的肯定答案，也在他接受否定答案时有效，所以我认为“任何品味到确定性的人都在自身有所体验”在他身上也发生过，而且发生了不止一次。以上事例极其鲜明地表明，在认识真理方面，我们根本没必要有品味确定性；自信心的体验不依赖任何外物而独立自在，它的产生和消失不取决于我们是否获得真理还是谬误，甚至于和一般说是否有任何获得真理之可能也没有任何关系。斯宾诺莎和所有理性主义者，即希望无论如何，无论以何种代价以自己的力量理解现存一切的人们一样，诉诸一种完全不必要也不合法的概括。当然，每个人根据自己的经验也懂得，和三角形中三内角之和等于两个直角这一论

---

① 斯宾诺莎接着写道：“如果人们问我，是否应当认为此人与其是人，不如说是头驴子，那么我会说这我不知道，正如同我不知道该管上吊死的人叫什么人，该把小孩、傻瓜、疯子之类叫什么人一样。”——原编者注

点相关的，是确定性。然而，从中推理，得出任何确定性都取决于所找到的真理，就没有任何根据了。我们的那头老鲸又一次愤怒，并且不愿和鱼为伍。“确定性的确定性”(Certitudo certitudini)是各个不同的。确实有一类自信心产生于对真理的认识，但也有些自信心却根本就是别的父母所生。而且，自生(generatio aequivoca)也是完全可以允许的。我们根本没有任何理由否认产生自信心的这样一种可能，即上天恩赐的一种天赋，即不是作为对功勋的奖赏，而是由于上帝伟大仁慈的恩赐和无须报偿的恩赐，不然(而这，依我之见，是最可靠的)就是对我罪过的惩罚。须知普通人一点也不亚于拥有自身真理的我们，而相信地球一动不动，太阳围绕地球转动，月亮在云彩上漂浮。他们的这一确定性是从何而来呢，既然大家真的已经知道他们错了呢？而且，甚至就连我们这些搞学术的人，也欣赏天空蔚蓝色的苍穹，尽管我们早就知道，根本没有什么穹隆。理性主义者是不会顾及这一点的。他想成为自负者，并且什么也不愿意接受，或是装作什么都不接受的样子，但这是徒劳的：即使他有信心，那这信心也只是他自己获得的。正是因为这个原因，笛卡尔才会固执地一再说，上帝是不会欺骗人的。他觉得上帝不可能骗人。他觉得上帝如此骗人，那一切都完了。可是，第一，他实际上是错了。上帝会骗人，《圣经》中有关这一点有过不止一次叙述，而且，我们用自己的眼睛也能时时处处证实这一点，哪怕就以上文所说的太阳、天空和地球的例子为例呢。如果上帝按另一种方式建构我们的视力，那我们就根本不需要花费时间等待哥白尼的出现，才得以摆脱地心说的谬误。然而，上帝既然想让我们人类欣赏太阳和天空，所以，根本就不怕用美来掩盖真

理。实际上人不可以欺骗，而上帝则可以，因为它可以无所不为。理性主义者不愿意看到一个作为独裁者的上帝，因为他们对上帝不是那么十分信任。他们想使其理论成为神性的无远弗届的。也就是说事实上连这也做不到。实际上他们要比这谦卑得多。如果他们以为他们的理性是神性的，那关于他们就不值得再说什么了。因为，神性的理性是复数的，但这一情况却不曾使他们为难。他们干脆漠视这一情况。每个人都充满自信地说：我对，我拥有真理，就好像他生来就是个聋子，以致他竟从未听到他们的邻居也在尽其嗓门不断高喊着“我对，我拥有真理”，尽管邻居的真理和他的截然不同。显然，这里任何人都与真理没有任何关系，这里的问题完全是关于另外一些福祉的，而且这一次，和往常一样，人依旧只是这样粗野的利己主义者，和其在石器和青铜器时代等前历史时期，一模一样……

所以，和谢林和黑格尔相反，我们必须说，人不是在他认识到绝对理想也就是绝对现实，认识到一切归于一时，才开始从事哲学。人只有当他把此类认识逐出意识的门以后，才开始从事哲学的。柏拉图和亚里士多德以其“通过惊奇”距真理很近；而叔本华则以其“世界是我的表象”这一观点，距真理更近。只有感到“惊奇”，只有当我们想象的世界对于我们仅仅只是“表象”时，只有当确定性只在梦中才有可能，确定性越牢固，梦也就越深沉，越难醒时，我们才会有苏醒的希望。当我们“有所知”，当我们“有所理解”时，我们是在梦中，而且，我们的梦越是深沉，我们的判断也就越“清晰明确”，越层次分明，如果人注定要在大地上苏醒的话，那他就应当了解这一点。可是，看起来人类未被注定，无论如何，只有

少数人被注定(苏醒),而且那少数人中,苏醒的也不会达到一半之数。大多数人不得不死于梦中,如同曾在梦中活着一样。而且,哲学的开端是惊奇(θαῦμα),这是一种永远不会导致惊奇的,即德谟克利特之哲学理想的ἀθαυμασὶα的惊奇。

音乐与幽灵

陀思妥耶夫斯基以恐惧始,即在《地下室手记》中讲述了其极度痛苦的屈辱,而结之以《卡拉玛佐夫兄弟》及其在《作家日记》中的预言。托尔斯泰则相反,从《童年与少年》和《战争与和平》始,而以《伊凡·伊里奇之死》《老爷与雇工》《谢尔盖神父》作结。“有其命运的”(Habent sua fata)不光书(libelli),而且包括人(homines)。

哲学的任务何在——是研究整体意义并以莱布尼茨及其他备受赞誉的智者们为榜样,无论如何也要探索最终的神正论,还是彻底精研个别人的命运,换句话说,即提出排除任何理性答案之可能的那样一些问题呢?

许多杰出人物都认为——难道有谁可以有另外的想法吗?——人在尘世的终极目的,是达到一种可以对所有造物颂扬光荣的境界。所以,如果我们逐字地(à la lettre)接受其最终的“思想”的话,陀思妥耶夫斯基则在此世即已得奖。而托尔斯泰却未获奖!……

而这两位伟大作家之间的官司就这样了结了吗?要不就是根本不曾有过任何官司?

只是在我们有局限性的观念里,所有人才会官司不断:“一切

人反对一切人的战争”(bellum omnium contra omnes)，而且，这战争不仅包括为物质的，也包括为了精神的权力而进行的战争。而这个问题，恰恰正是哲学不知何故总是小心翼翼予以回避的问题，然而看起来，我们正是应当从这个问题开始，从这个问题结束。为什么托尔斯泰没有达到颂扬一切的境界，陀思妥耶夫斯基却达到了呢？最自然的回答是：什么东西妨碍了托尔斯泰。换句话说，陀思妥耶夫斯基有一个隐藏的来源，而托尔斯泰对此却无从问津。须知陀思妥耶夫斯基是得了奖的。也许真得过？要不就是只是有人认为他得过，而他却什么也没得到过？其次还有，我们又问，为什么有些人得了，另一些人却没得？

陀思妥耶夫斯基最优秀、分量最大的作品是《少年》《白痴》《群魔》《卡拉马佐夫兄弟》，它们是他在人生最后的10—12年当中写成的，那时他已经50多岁了。而托尔斯泰在50岁以后已经根本不写什么大部头的作品了。《战争与和平》和《安娜·卡列尼娜》出版时，他已经接近和超过50岁了。

也就是说，托尔斯泰在其生平的最后30年中，写的都是些不同寻常的作品，但大都不很长，如果不算《复活》这一我认为是一个偶然的时代错误，宛如其第一创作时期阶段的一个回声似的作品的话。托尔斯泰在《安娜·卡列尼娜》中，依然还在追求具有人的外貌，作品也得到了奖赏。可在此作之后，他却写了一系列小作品，其意义恰好表明他不曾得到任何奖赏，也不配获奖。可为什么陀思妥耶夫斯基会那么急急忙忙达到颂扬一切之境界，而在托尔斯泰那里，却听不到一句赞颂之声呢？

为什么我会口颂阿门？

我是如此渴求上帝的宽容——

一声阿门鲠在我喉咙中。

在莎士比亚笔下，说这话的是个罪人——杀害国王的麦克白。而在阅读托尔斯泰的最后一部作品时，你会不由自主地听到麦克白的话。伊万·伊里奇、波兹内舍夫、布列胡诺夫全都因一声阿门鲠在他们喉中而恐惧异常。而因整个欧洲，不信教的欧洲也知道和尊重他的大名而自豪的谢尔盖神父，同样有一种感觉，那就是灵魂将不经忏悔和赎罪而死掉。而陀思妥耶夫斯基呢，出版了一部长篇又一部长篇，声音越来越高亢，神态越来越庄严地大唱颂歌，同时也越来越凶恶、越无情地践踏那些不和他随声附和的人。在此我只是点了托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基之名。如果可以再选一对，我会选席勒和莎士比亚。席勒是一位庄严演说的伟大大师。我有一种意见，认为陀思妥耶夫斯基正是从席勒那里，学到了这门艺术。这种说法有其一定的合理之处：尽管陀思妥耶夫斯基对普希金有很高评价，但是普希金身上恰恰缺乏教诲所需的因素，陀思妥耶夫斯基预言家的激情——没有这种激情他的许多作品就不可能写出来——是他从席勒那里学来的……

于是我要第三次提问：为什么有些人能够大唱颂歌，而另外一些人那些庄严的终极论断却鲠在嗓子里？

我的推断是，陀思妥耶夫斯基和席勒不光用嘴颂扬一切，而且还亲身体验到了这一语词唤起的感觉。我的这一推断没有任何根据。知人知面不知心呵。一个人极有可能口称喜悦之词，而实际

上不过是在重复他们从别人那里听来的话，正如经常发生的与此相反的事：一个人有时会阴沉沉的，但在他的一举一动甚至脸上的表情中，却能感到一种掩盖得或好或差的喜悦甚至狂喜。

不妨让我们以叔本华为例：在整个哲学文献中我们似乎找不出另一个人，能像他那样执拗而又顽强地证明了我们生活的无意义和无目的性，另一方面，我也很难找出另外一个哲学家，能像他那么善于以我们可以企及和不可企及世界的神秘魅力如此迷人地诱惑人们。我觉得在这一方面他是很少有人能与之比肩的。他的学生，将来他思想上的对手——尼采，也同样如此，他公然宣称自己是个乐观主义者。但在他的著作中隐藏着如许多的恐惧、悲伤和痛苦，以致如果人们能够透过印刷的字迹深入了解作者的内心体验的话，也许会出于对其严厉惩罚的恐惧而被迫严禁其著作的发行。但此时此刻我要探讨的不是这么一个纯心理学问题。我并不打算和我的读者交流我对某些哲学和文学作品之意义和内涵的观点和看法。让叔本华歌颂世界，让尼采去诅咒世界去吧，抑或反之。但一个无可争议的事实是，有些人注定会在此世，在尘世间，理解和感谢生活，另一些人却无此幸运。须知我们本可以不光谈论作家，也可以一般地谈论天天能见到的普通人。我之所以列举一些名人的名字，只是因为他们是尽人皆知的。可要知道，在那些有关他们任何人任何时候都从未听说过，那些不光在罗马，即在乡下也从来就不曾是第一类也非第二类人的人们中间，即不是这样一些能轻松自如地颂扬一切的人，也不会是另外一些张嘴只是为了抱怨自己不可能大声颂扬一切的人。而我觉得这两类人根据其外表甚至根据其尘世的可见的命运，相互之间往往区别很小，因而

只是对于不知情者的一种人为划分，因而无论如何也是不可能相互混淆的。这一划分的人为性仅只是表面的。而实际上大家公认并习惯了的划分法并没有多大意义。比方说，任何人都懂得，可以根据其所属种族、教会和阶层等等来对人进行分类。而且，人们往往认为，这样一种经验主义的、可触可摸的，因而也就易于实行的划分法，可涉及人的本质本身，所以，人们乐于赋予此种划分法以超经验主义的意义。例如，当说到民族时，比方说到法国人、英国人、西班牙人等的时候，人们以为，法国人爱交际，他们不光在此世、在尘世间，而且在超感觉的世界里，也爱抱团。（我很厌恶这个粗鲁愚蠢的字眼，可是，出于种种原因，我不想找另一个字眼来代替它了。）所以，形而上论者认为甚至连法国人、意大利人的"灵魂"也是可以讨论的。而那些如此谈论的人们完全相信，他们这是在深化人的认识，认为他们这是在从实证世界飞向形而上领域。然而还有什么能比这种观点更肤浅呢？

须知民族灵魂的理念是最纯粹最粗陋的实证主义。有什么可说的，尘世间的每个民族都想象自己是由共同利益、共同历史和共同语言等等联系起来的某种共同体。可在尘世间就连一群马和一群母牛同样也是由共同利益、共同生活及其他别的共同性联系在一起的呀。但我希望即使是在我们那些炫耀其贫乏性的当代同时代人中，我们也找不出哪怕一个这样贫乏的形而上论者，居然以为必须驱使他那贫乏的想象力，直到他能"看见"领主的马群或波克罗夫畜群的灵魂为止。也就是说，或许有人并不反对哪怕在马群或畜群身上发现灵魂——迄今为止任何人都未曾达到这一地步，他们在畜群身上，除了早已证实的东西外，什么也没有发现——但

美学却来干涉了：对形而上论者而言，马群的灵魂听起来并不怎么崇高。至少我们应该能够讨论一下西班牙的灵魂吧。然而，确切无疑的是，西班牙的灵魂和马群的灵魂甚或猪群的灵魂一样，同样也是一种经验主义。须知实质并不在于西班牙是个美丽的国家，西班牙有一部伟大的历史，而与此同时，马仅仅只是马，而猪仅仅只是猪而已。实质在于，形而上学要比一个只不过装装样子、以为自己正在摆脱其习惯了的、可爱的实证主义的束缚的当代理性的头脑所能想望的，都更加独特、任性、奇幻得多。形而上学无论如何也无法适应可见的现实生活。在我们这个尘世间，的确是法国人与法国人最亲近，英国人和英国人最热乎。他们用同一种语言交流，在同一支军队里打仗，受到同一种关税保护，或得或失总在一起，等等。但在彼岸世界里却没有海关部门，没有军队，没有贵重和便宜的食品，我们在此世习惯于认为其是存在的原初根基的"利益一致性"，而非一种永恒而不变的东西——在那里却成了失去意义的一堆语词的无意义组合……那里就连语言、"语词"，就其一切可视性而言，也百无一用。那里的灵魂到处游荡，不光不穿衣服甚至没有肉体，不能相互交流，它们没必要诉诸语言：它们只须看对方一眼，一切就都了然于胸。所以，一个中国人，甚至一个来自我们迄今不知道的岛上的野人，也不在话下——如果世上还有此类野人的话。例如，我能想象得到，在彼岸世界里，莫扎特和贝多芬此刻与之交谈的，压根就不是他们的本国人——俾斯麦和毛奇——即一般认为构成德意志之魂的组成要素。

假使我能想象得到灵魂在天国的战争的话，我会清楚地看到莫扎特和贝多芬宛如不可见的、无声无息的星星之火，翱翔在没有

肉体的俾斯麦和毛奇的头顶上。帮助他们二人的有缪塞、谢尼埃、波德莱尔和魏尔伦，而拿破仑、俾斯麦在同一战壕里在与其元帅们厮打。而无论如何，莫扎特不光不会与俾斯麦，或许也无法与康德局促在同一个灵魂里：那样他会感到既乏味又无聊的。

然而，你切莫以为我在此是在反对当前人们讨论得很多的聚议性问题，或是在反对中世纪的现实主义。① 即使我曾经什么时候反对过聚议性或现实主义的话，那也仅仅只是为了反对无论如何也想要成为一门精密科学的当代哲学以及给这些概念所下的定义。不是聚议性就是个人主义；不是现实主义，就是唯名论。如果是现实主义，那就得是一种业已形成的、与已形成的一般概念相吻合的现实主义；如果是聚议性，那就得同样也是现实的、与历史上业已形成的社会集团相吻合的聚议性。

所有这一切实际上都是胡说，都是可怜巴巴难以飞翔的幻想的杜撰。聚议性根本就不会与个人主义两相敌对，现实主义可以和唯名论和平共处、相得益彰。主要的问题是，不要让人以为他们

---

① “聚议性”理念是俄国宗教哲学的基本理念之一，首次提出并发展这一理念的，是 A. C. 霍米亚科夫。他说的是教会在信仰符号中的教条主义定义之一（“统一的，神圣的，聚议性的，传统的”）。聚议性意为，第一，属于世界的而非村社的、地方和民族的教会的宇宙性。这表明，第二，教会是有关凭精神神赐的力量而信仰和爱的神秘协议，而非村社、社团及其他同一思想者团体的外在关联。第三，教会是聚议性的，因为每个与精神交往的人也在精神中与所有人交流，亦即成为具有传统教会——人原属于该教会并成为其一个不可分割的一部分之神圣性的“具有视力的天主教徒”。弗诺罗夫斯基写道：“‘聚议性’对霍米亚科夫来说，根本不等同于社会性或社团性。聚议性按他的理解，根本不是人对教会，而是神对教会的评价。舍斯托夫指的是后期以‘村社性’，‘集体主义’一类精神理解的假象，即以他在此批判的形而上学实证主义精神理解的聚议性理念。1860 年，霍米亚科夫在《给编辑的一封信》中，专门论述了‘天主教的’和‘聚议性的’语词的含义，指出‘聚议性的’一词以最佳方式用俄语传达了古希腊语‘天主教的’的语义，意为‘普遍的’和‘全宇宙的’。”——原编者注

能轻松地解开现实这一难解之结。仅从经验主义的可视性向唯心主义的本质过渡就已经不那么简单了。我们有西班牙和丹麦的灵魂;我们有狮子,因而也就有了狮子的理念。可全然不是那么回事! 假使我们有聚议性灵魂,可是,你却无法当下想到它们的存在。还有音乐家、醉鬼、处女、僧侣、吗啡瘾君子的灵魂。但你切莫以为,形而上的灵魂把所有符合一定特征的经验主义灵魂全都收纳进自身中去了。恰巧可能发生的,反倒是克莱沃的贝尔纳和菲狄亚斯潜进了音乐家的灵魂,而恺撒和尼禄入驻一位僧侣的灵魂,而一个酒鬼或吗啡瘾君子的灵魂里,住着的那些人,从来就滴酒不沾,甚至都没听说过什么是吗啡或无论如何从未尝试过那玩意儿,比方说陀思妥耶夫斯基或歌颂中庸、木头桌子等等的贺拉斯。灵魂在其从个体存在向聚议性转化的过程中所经历的变形,连奥维德本人也会吃惊不已。这一点必须永远牢记并且切莫为这样一个虚假而又徒劳的希望所迷惑,即以为在形而上世界中一切都像习惯于用科学的方法简化我们的经验主义现实的人们所想望的那么简单……

但是,如果形而上学已经倦于倾听有关超感性世界的议论了的话,那我们倒是可以略略提及此处我们比较熟稔的“自然”世界了。中世纪的各个民族和我们今天一样,在用各种语言说话。但对中世纪有教养的人们来说,他们有一种共同的语言即拉丁语,当时那些人们每当涉及崇高的事物时,连思维都用拉丁语进行。如今所有的障碍那时都不曾有过,而且也不像今天那么不可克服。那时人们所读的书籍,曾经是人们汲取智慧和生命激情的源泉,它们对于所有民族都是同样的。当然,那时人们之间的争议和分歧

也并不少，但是，由于当时的人民和今天一样，也是按照同样特征被确定的，所以，学者们的灵魂在他们就其世俗出身所属的那些人们头上翱翔。法国人、英国人和意大利人，都分成托尼派和司各特派。唯名论者和现实主义者们在整个欧洲流浪。对人来说，属于某一僧团的属性比他的民族属性更能确定他的一种特征。就好像谈论聚议性的、形而上的灵魂，倒不如把灵魂称之为多明我派或圣方济各派好。也就是说，把人们联结到某一实体统一体中的，不是自身的偶然性，而是其所提任务和所事追求的共同性使然。但我以为，如果形而上论者不是那么害怕失去其与这个世界中可见可视可触摸价值的关联的话，他们肯定会否决托尼派、司各特派、圣方济各派和多明我派的灵魂的：整个这一大套流派名录都散发着过分强烈的"容许我这样说吧"(nia verbo)，甚至非尘世的，而是大地之厨的、厨房里的烟囱的，甚至令人讨厌的人身上的汗臭味儿。形而上论者们应当勇敢，勇敢再勇敢，好尝试一下凭着自己的恐惧感而生存，并摒弃正当的理性和历史业已形成的价值和现成的范畴。为了给他们打气，我要援引一下著名而且是古代著名哲学家的言论来证实。

我先说说普罗提诺——如今人们很乐于赞扬他，而且，就连那些从未认真拜读过他一行著作的人，也常常引用他的话。普罗提诺问道："在属人的事物里有什么东西如此重要，以致能不引起翱翔在这一切之上而又不向下牵系于此世事物之上的人的鄙视？"如上所述，这样的论断暂时看来还不难在哲学家们那里看到——哪个哲学家不曾谈过尘世福祉的短暂易逝？在这里，有趣和惊人的，不是这一一般性论断，它和任何一般性论断一样，归根结底，是不

负责任的：说过了，也就罢了，继续往前走。而实际上，须知全部问题在于，我们所说的“崇高的”和“卑下的福祉”究竟意有何指。没有什么能比根据情况，把某一东西纳入一般化公式更省力的刀了。只要你愿意，你甚至可以把财宝和势力称之为崇高的，难道你不知道你可以“无私地”为财富和势力服务，而且，这财富和势力还不是国家的，或自己民族的，而是你自己的吗？拿破仑以为自己是在为一种伟大理想服务的，而就连托尔斯泰笔下的布列胡诺夫也以无比崇敬的心情对待自己的使命。普罗提诺的独特个性和胆大妄为不在于他接受了一个一般公式，不在于他那空洞而又没有内容的共性，而在于他为它充实了什么内容。“因为，”他接下来写道，“那个不认为尘世的福祉，无论其为什么，是王国和对王国和民族的统治权，殖民地的开辟还是城池的奠基……有什么意义的人……为什么他（此人）会赋予独立性和本国的丧亡以意义呢？”在此，你也听到了，谈话已经转到别的方面去了。如果有一位普罗提诺狂热的崇拜者，就上述引文发出惊呼，说从崇高到普通的卑下只有一步之遥的话，那我也不会感到惊奇的。我认为当祖国遭受真正危急的关头，人们是不会赞赏如此崇高的话语的：人们会对这位期待不朽的哲学家的话不屑一顾的。

一般理念及其实现之间的差别，就是这样的。但普罗提诺说此话时却显得沉着冷静，充满自信，就像手中握有真理，而且是唯一的、永恒的、所有理性生物都必须懂得的真理一样。“如果他把这（亦即祖国的沦亡）看作大恶甚或一般的恶——既然他是树，是石头，那么他和他的学说便十分可笑，而且根本说不上有什么美德——我以宙斯的名义起誓——对于他这么个肯定无疑会认为死

亡优于肉体中之生命来说，反倒会把凡人之死看作是一件重要的事的。"你不要以为你的这种威胁能吓得住普罗提诺，对于一个深信死亡与我们寓于肉体中的生命更好的人来说，什么对他能是威胁？他不光会固执己见，不顾威胁，并且敢于面对随便什么危险大声宣称自己的信念。

"美是不会向一般人们所说的那种可怕的东西让步的。我们不应该无所作为地承受命运的打击，而应坚定地站着捍卫自己，应该牢记一点，即它们（打击）只是对某一类人是不可承受的，而对于另一类人来说，它们不但可以承受，而且不可怕，只能吓吓小孩子而已。"喏，你瞧，这位哲学家就是这么推理的。他根本不愿理会人们所看重的"现实需求"。他甚至鄙视圣物，且胆大妄为地亵渎圣殿。他自说自话，他心目中存在的在别人眼里并不存在；只有那些在一般人观念里根本不存在的东西，对他来说才存在。既然他连别人眼中最珍贵的都敢否认，那么，难道他能在日常思维范畴面前止步吗？如果对他说来最后的和倒数第二的真理，是死亡比肉体中的生命好的话，那么，什么能抵挡得住他灵魂中这一毁灭性追求？或许，这是曾经摆在哲学家们面前的所有问题中，最令人焦虑又诱人的问题。让我们回到本文开头的问题：哲学家注定会在什么时候止步并高呼颂扬一切？抑或我们且问：当哲学家高呼颂扬一切时，他究竟怎么了？我们是否可以相信，哲学家一旦高呼颂扬一切了，那么，直到临终前，他的嘴上都会喊着祝福之词？

我请你再来听听普罗提诺的话。须知他是古希腊伟大哲学家中最后的一位，而且，在这个世上，他活得比他的任何一位前人都更加艰难。在他生活的那个时代，多神教的神祇已经在度过自己

最后的岁月，因此，他已经自觉不自觉地凭借其人的资源来为生。他不得不靠他软弱的、凡人的手来使那些曾是一切生命之起源的人们充满活力。该向谁颂扬一切呢，当一切都再清楚不过了，就连神祇也气息奄奄，尽管他们能比人活得长久，却活得比人好不到哪去？“我们又得攀登到全部灵魂一直都在追求的善之上。”（Αναβατέον οῦν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν，οῦ ὀργεται πᾶσα φυχή. Εἴ-τιζ οῦν εἶδεν αιτὸ，οιδεν ὅ λεγω. οπωζ καλον.）这位亲眼见到神祇如何气息奄奄、日薄西山，却又不愿在精神上与之和解，甚至在见识了这一惨状之后也不愿丧失信仰的伟大的哲学家，就是以如此庄严而又强烈的语气，开始其话语的。“我们又得攀登到全部灵魂一直都在追求的善之上。谁若是曾经见到过它，谁就会懂得，当我说它美时，我指的是什么……谁一见到它，谁便会产生怎样的爱和什么样的吸引力，怎样高度的喜悦，并力求与之结合！因为即使是哪个不曾见识过善的人，也依然会追求善良的，像追求神性一样。但是，谁要是见识过它，谁就会为它的美而惊喜，谁就会充满喜悦的惊奇，和不再折磨他的恐惧；谁就会以真正的爱来爱它，并鄙视那些从前被他当作是美的一切。凡是命定能看见魔鬼或神祇的人，凡是已不再承认（可见）肉体之美的人，都能有这种体验。谁能见到美本身见到美及其特殊的纯洁性，见到不带任何肉体之外壳的美，见到为了保持其纯洁性而不附着于任何地方、任何土地、任何面容之美的人，都会体验到这一点。因为，这样的（亦即受场地限制的）美，全都是再生的和混合之美，不是原初之美，而是从原初中再生而来的美。然而，谁若发现所有其他事物中、沉浸于其中的、从自身向他者传递的、自己却什么也不接受的运动，谁就会在发现它时

停下脚步,接受它,自比为它——这样的人还需要什么样的美吗?可要知道还有一种天生之美,能使爱它的人变得美,变得值得人们去爱。灵魂的斗争、冲突及搏斗最伟大的终极目标,不是止于漠不关心的对美的直观——但达到直观的人,达到极乐的直观的人是幸福的,而注定达不到的人,会是贪婪的。因为贪婪者并非那个失去观看美的色彩和肉体之可能性的人,不是那个无法掌权、获得荣誉、国王的桂冠者,而是那个对此唯一者求而不得、却为了追求这唯一者而摒弃一切桂冠和王国、一切土地、海洋和天空的人;是那个怀着鄙视抛弃一切世俗之念,而把自己整个献身于直观它的人。沦亡中的雅典世界那位伟大的智者如是说,噢,他不是在说,而是在歌唱。在全部世界文学中,你找不出哪一段文字像这段文字那样,充满了实实在在而又强烈的灵感。甚至就连神性的柏拉图也并非总是处于如此昂扬的激情和迷狂中——你难道能在《诗篇》中找到相似的激情吗?我觉得凡读到这段美妙词句的人,没有谁不会这样作答:颂扬一切,为了在未来得到祝福!

但就在这里,我们遇到了一个最大的难题,而我们又必须正视这一难题。

我要问的是:普罗提诺对我们诉说的一切,与哲学有什么关系呢?这是不是哲学,抑或是尚未搞清这一点的普罗提诺,凭着迷狂的翅膀,从一个知识领域飞进了另一个与此完全不同的知识领域里来了呢?什么是哲学?请你问一下当代学者。

当代学者会说——我随便举了一位,可不幸的是,这是个柏拉图主义者——"哲学是一门有关真实本质,关于起源,关于万物之源(ῥιζώμὰτα πάντων)的科学"(胡塞尔)。可是,难道普罗提诺所讲

的，哪怕有一点点像科学吗？普罗提诺本人在为哲学下定义时，根本不认为有必要称其为科学：什么是哲学？最重要的。

“什么是哲学？哲学是最可宝贵的。”谁对？是柏拉图主义者胡塞尔对，还是柏拉图主义者普罗提诺对？如果普罗提诺对，如果哲学是最可宝贵的，如果我们引自普罗提诺的言论就是哲学（而从普罗提诺身上摘取这一点，就如同从他身上摘取他的灵魂一样）的话，那么，我们有什么权力从哲学领域里驱逐莫扎特和贝多芬、普希金和莱蒙托夫；而柏拉图又有什么权力把诗人逐出他的理想国；而他自己却不第一个从拒绝给诗人以特权的那个国度里走出去呢？

而且既然说了，那就不妨全端出来：我接下来将要引用的，是大家当然耳熟能详的、莱蒙托夫《恶魔》中的一个片段，把它作为最重要的哲学时，回顾这一片段显得尤为适当：

> 只有我曾经见过你——
> 并突然间从心底里痛恨起
> 不朽和我的权力。
> 我开始不由自主地羡慕
> 尘世间不完整的欢喜；
> 令我痛苦的是我活着却不像你，
> 更害怕与你永远分离。

我想我们没必要继续援引莱蒙托夫笔下这位恶魔的话语了吧。如果我们能用话语讲述莫扎特和贝多芬的音乐，那可就太好

了。谁懂得这些音乐谁就能想得起来。目前最重要的问题是，那个普罗提诺频频提到的不朽的精神，那个恶魔，竟忽然间羡慕起了不完整的世间之欢乐来，而且，这不完整的世间之欢乐，于他而言，竟成了最可宝贵的，成了最重要的，而他，这位云天之子，这个摒弃了人家向他提议的完整存在的人，居然会向它献出如普罗提诺向其唯一者所献的歌那么激情洋溢、极其优美的赞歌来。而我在此要问的是：为普罗提诺辩护的究竟是什么？为什么他会如此自信地声称他的"美"是唯一值得的呢？他居然肯为了它而献出王国、桂冠、海洋和天空?！而恶魔也不亚于普罗提诺，他也要献出桂冠、王国、权力——世上凡人还从未拥有过与此相等的权力。他甚至都不吝惜牺牲自己的不朽——加上古希腊那位智者会如此勇敢地将其投上天平的所有福祉。

在此，你当然会油然想起胡塞尔的定义：哲学是一门科学……因而你会说，普罗提诺上述话语的力量，不在于他的激情，而在于他为了支持其在论著的其他文字中表述的论点而进行的肯定性证明。

究竟该怎么办呢？科学就是科学。让我们降低调门，看一看他的证明：它们果真能增加其说服力和论述的理据性吗！莫不恰好相反，其证明本身所赖以维系的，恰好就是这位哲学家慷慨地为我们提供的那一神性的饮料？

为有序进行起见，让我们先来听一听普罗提诺本人有关证明的判断吧。当然，有关这一问题和许多其他问题一样，普罗提诺的观点并不统一，并不前后一致：众所周知，天才人物的特权，不是隐瞒自己的矛盾，而是不受惩罚地展示其矛盾。例如，普罗提诺在一

处文字中断言“证明之后应继之以信念”(δεῖ δὲ πειθῶ ἐπαγεῖν τῷ λόγῳ μὴ μένοντας ἐπὶ τῆς βίας),因为我们不能只局限于使用暴力强制的手段。证明可以等同于机械力,而迷人的信念才是最后的审级。但在别处,普罗提诺又明显对人赋予理念以过分重大意义的倾向不满:“必然性寓于理性;信念寓于灵魂;显然,恶魔追求信仰坚定,甚至追求以纯理性直观真理。”(πειθῶ: καὶ ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ ἡ δὲ πειθῶ ἐν ψυχῇ. Ζητοῦμεν δη, ὡς ἔοικεν ἡμεῖς πεισθῆναι μᾶλλον ἤ νῷ καθαρῷ θεᾶσθαι τό ἀληθές.)后一种论断与前一种并不和谐一致。后一种论断对古希腊人倍感亲切的,没有它则无论他们的理性,还是他们的逻各斯都从不善于也不愿意存在下去的“必然性”大事颂扬。作为柏拉图忠实的学生,普罗提诺不能不认为他赋有以纯理性直观直理(νω καθαρω θεασθαι το αληθες)的使命。柏拉图教导说思维是灵魂与自己的对话。“难道思维和话语不是同一件事吗——我们刚刚赋予灵魂在其自身中与自己的无声对话以思维的名称。”(Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν. Πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦταὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοιὰ.)柏拉图和继其之后的普罗提诺都想要思维成为灵魂与其自身的对话,而且这种对话与两人之间的对话并无二致,此外,这种对话还是在灵魂内部无声地进行的。思维应该凭借话语来进行,正如对话一样,只不过是用无声的话语来进行罢了。既有语词和话语,也就会有必然性(ἀνάγκη),会有救命的辩证法,单有了它就足以帮人找到不可动摇的永恒真理。

柏拉图之后继起的其他所有哲学家,都习惯地认为必须把辩

证法当作智慧的源泉，而胡塞尔也在形式上拥有全权称他所提出的哲学定义是柏拉图式的，并称自己是柏拉图主义者。但这无法妨碍我们提出并考察这样一个问题：哲学的源泉究竟是什么，是迷人的理念还是逻各斯；是亲兄弟必然性还是粗鲁的经验强制？为了避免产生误会，我要预先声明，在提出这一问题时，我根本不认为哲学家必须得在一些答案之间进行选择。我根本无意否认无论是逻各斯、必然性还是经验强制以及从它们中产生的辩证法的意义。对我来说显而易见的是，没有它们我们无法前进，而如果说柏拉图和普罗提诺都曾如此赞扬它们的话，那也就是说它们对此有充足的理由。然而实情并非如此。要知道不仅在哲学中，即使是在日常生活中，人们也不得不使用话语，不得不应用必然性，甚至就连阿波罗本人有一天也不得不扔掉竖琴，而抓起大棒。可为什么古代以及继其之后的近代哲学家们会断定，智慧应以支撑常识的东西为依凭呢？

为什么他们竟然会对常识最合法的权力提出质疑呢？依我之见，柏拉图无论如何也不会允许人们使用通常他用以战胜其论敌的那一推论法。众所周知，他总会从考察日常的、最普通的、人们感情上最易于接受的事物开始其推理。他谈到木匠、厨师、医生一类人的手艺，而后又从对这些手艺的定义出发，进而解答纯哲学问题。然而，这种方法，我要重申的是，应当认为对柏拉图来说是无条件地不可容许的。当他说医生与厨师的区别在于，医生懂得什么对身体有益，因此他能开出有益于健康的方子；厨师却只懂得什么对身体愉悦，因此，厨师可能会为害健康时，他也许说得对，或许他说得不对。这是一个建立在常识之上的推理，因此，任何人都不

会对它提出质疑。可是,从此中得出结论,说哲学亦应和医生关心人身体的益处一样关心什么对灵魂有益的话,却是无论如何也不可以的;因为身体需要是一回事,而灵魂的需要则又是另一回事。也许的确是于身体好的,会戕害身体:而于灵魂好的,则拯救灵魂。但或许所谓好处一般说来不会对灵魂产生任何影响。

无论如何,对于有关灵魂的问题应当予以完全独立的考察,而且无论如何也不能根据其与医学或厨艺问题的相似性予以解决。

而如果说柏拉图还是继苏格拉底之后重蹈覆辙地犯下了如此重大的方法论错误的话,则其原因显然仅仅在于,他和医生为人的肉体担心一样,而为人的灵魂担心。他有这样一种挥之不去的想法,那就是如果你对灵魂不好而有了不好的结果的话,那么,你对身体不好也会是同样的?! 必须寻找到灵魂的医学!

入林越深,拾的柴也就越多。你如果承认危险和死亡同样也会危及灵魂如其危及身体那样,那么,推断说灵魂卫生学同样也是一种防止灵魂被丑陋化的一种手段,即如身体卫生学是防止身体提前衰退的一种手段一样,就是自然而然的了。而继之而来的结论,从形式上看,和以前的结论同样合理,而就其实质当然也同样罪过的结论,是:如果身体卫生学的原则是一切节制的话,那么,灵魂也应把超越一定限度视为最可怕之事:什么都不过分(μηδεν ἄγαν)。继之而来的其他结论我们就不一一涉及了吧:业已引用的就足够我们用的了。让我们把它们和普罗提诺的“死亡比身体中的生命好”这一论断比较一下。我们要提醒的是,这一论断在他来说并非偶一为之,而是如一条红线贯穿他的全部著作。此处还需提醒的是,这一思想已经给了柏拉图以灵感,其在《斐多篇》中教导

说，哲学的任务是和解和死亡，或是在《泰阿泰德篇》里说的，我们应当尽可能及早离开此世去往彼世。但如果所有这一切是确定的，而没有这些思想我们根本无法想象无论是柏拉图还是普罗提诺的话，则柏拉图怎么可以断言，医学及其原则应该成为哲学之典范呢？

须知医学是哲学最凶恶的敌人，这一点清晰得如同青天白日一样。医学所保护和巩固的身体，恰好正是灵魂处心积虑要破坏，想要从中摆脱出来，并把它当作朝思暮想的目的的呀！

所以，既要考察和研究医学，则其目的也仅仅在于弄清它会在多大程度上加害灵魂，妨碍灵魂实现其根本任务，而哲学家的天然盟友也当然不是医生，而是厨师，不是医学，而是厨艺及柏拉图所深恶痛绝的身体（κολακεία）。

我之所以要探讨柏拉图有关身体的推论，仅仅是这些论点总是无形地存在于普罗提诺的论据中。我认为一旦我们上升到哲学中以万物之源之名而著称的高度时，归根结底，我们会在几乎每位哲学家那里，碰到把医生和厨师对立起来的这种现象。柏拉图的影响既如此之大——抑或这里的问题不在于柏拉图？我希望能再有机会更加详尽地谈谈这个题目。现在让我们把话题转到普罗提诺的论据本身上来。当然，我在此绝不可能穷尽其所有的“证明”，况且也无此必要。现在重要的只是弄清灵魂为什么追求哲学家如此充满灵感地向我们讲述的美呢。普罗提诺说：“理性和实体的自然是真实和原初的世界，这是一个不会在空间延伸方面解体，也不会被分割而削弱，本身不会通过其部分而完成，因为它的每个部分都不能脱离其整体的世界；这个世界拥有其全部生命力和全部思

维，其存在和思维都共时地存在于一个统一体中；部分在这个世界中就是整体，一切都处于和自身的完全一致之中，一个和另一个不可分离，同时也不会成为就其自性与其格格不入的东西。因此，任何人也不会对他人不公正，也不会和他们构成矛盾。作为时时处处都统一完整的整一体，它会处于完全的安宁状态，并不知道还有别的存在方式。”毫无疑问，这也就是“证明”，即普罗提诺所追求的以纯理性直观真理。但在这里果真有任何证明都以其强制力为据的那一必然性吗？为使世上没有纷争和不公正，果真需要让世界成为一个整一体吗？不公正可不可以用其他方式来排除，而至于纷争，那么，如果让它得以保留下来，会不会并不是那么可怕？而，无论如何，改造世界以便排除纷争，是不是显得太英勇，而且就其决绝性而言，这措施是不是显得甚至有些可笑了呢？你把纷争给排除了，可和纷争一起，你会把许多比一切一致和和谐都好的东西也给排除掉。其次，结果是，在普罗提诺那里，也和在其他许多哲学家那里一样，智慧——永恒不变的智慧的源泉，是一种或许比较短暂的需求，那就是从生活中排除那些特别压抑，特别痛苦，因而不可接受的因素。这一需求当然易于理解也合情合理。不好理解的只是它为什么要诉诸于这种斗争的方法。我要再问一句，难道说他已经尝试了其他所有的方法，已确信它们全都不适用，而开始给世界重新涂染色彩吗？不，他远未尝试遍所有的方法，而且，还不光是他一个。如果我们把全世界所有哲学家的工作全部汇集起来，那也离人们有权说他们业已体验了他们所能体验到的一切这一步，相差无穷之远！而要知道，实在说，我们根本没必要以为自己已经尽尝所有了：正因为此，任何终极话语都比所有的不公正都

更加不公正得多，而普罗提诺正是由于此类不公正的缘故，才从经验世界转入超感觉世界。普罗提诺继而写道："这一非统一世界是从那一真实而统一的世界中获得其存在的。实际上这一世界是多样的，并且分化为多，所以它的一部分和另一部分是由空间隔开的并与之相异；这个世界上占统治地位的，不光是友谊，而且也有敌意；由于分化及其构造的不完善，这一相互敌意是必要的（καὶ ἐν τη ἐλλείψει ἐζ ἀνάγκηζ πολέμιον ἄλλο ἄλλω）。因为部分不足以成为其自身，但它却要靠别的部分支持，同时又敌视别的支持他的部分。它的产生是非理性的，是由于第二自然的必要性才产生的。"

我无意于颂扬和论证我们的世界：这个世界当然有不完善之处。而一切人反对一切人的敌意，多数情况下也是一个很少能给人安慰的一个景象。但要知道并不是所有敌意都必定是使人憎厌的。例如思想上的敌意，其中就不乏一种特殊的魅力，而且，如果我能重组一个超感觉世界的话，我宁愿在其中保留思想上的敌意及其他某些类型的敌意。而，无论如何，可见世界中无论敌意还是其他不完善之处，都不应该让我们感到害怕；我们不应该为了忘掉现实的恐惧，而拒绝尝试新的真理探索法。

灵感是一种伟大的事物和伟大的力量。但就让它也用其恐惧感而对其责任感发生作用吧。我们有何必要像当代哲学家们那样，用逻各斯、必然性或"精密科学"来向灵感掩盖这一点呢？可要知道就连绝望也是一种巨大的、势不可挡的、不亚于随便哪种迷狂的伟大的力量呀。

和陀思妥耶夫斯基一样，普罗提诺教人以智慧，因此他竭力把"应当看重的，不是与个别存在之需求相适应的东西"（οὐ γὰρ πρὸζ

τὸ ἑκάστῳ καταθύμιον, ἀλλὰ πρὸς τὸ πᾶν δεῖ βλέπειν）当作一个无可辩驳的真理而宣扬。这是哲学界人人青睐的一致之处，而莱布尼茨的神正论即由此而来。我还要指出普罗提诺的另一句名言，它同样可以在任何一种神正论中占有光荣的一席，和上文刚引用的那句格言具有同样的价值。对于那些问“世上为什么会有如此多的恶”的人，普罗提诺是这样回答的：“如果要求世界使之自身成为理性可理解的，而不是理性可理解的相似物，这就意味着赋予世界以过多的价值。”而与此相适应的道德是：“有美德的人总是快乐，他的身份地位总是很稳定，他的情绪总是很快乐，没有一种所谓的恶能在他身上引起惊慌——如果他实际上真的具有美德的话。如果说在有美德的生活中他依然在寻找其他一些快乐的话，那么，他所寻求的，也不是有美德的生活。”

这当然是一种理想，一种真正的人的理想. 即总是愉快、欢乐和安宁。但我乐于证实的是，这并不是普罗提诺的理想，正如陀思妥耶夫斯基并未体现于佐西玛长老或阿辽沙·卡拉马佐夫身上一样。为什么一个有美德的人就应总是愉快而又安宁呢？什么是一个有美德的人身上具有价值的东西——他的美德、他的欢乐还是他的安宁呢？有什么可说的——快乐和安静能博得人好感嘛！如果陀思妥耶夫斯基关于总是快乐而又安静的佐西玛及其终极彻底的真理，没有说那么多的话，那么，或许没人会承认他，而此刻对他顶礼膜拜的那些人，兴许也会为自己找寻别的偶像的。而毕竟陀思妥耶夫斯基并不等同于佐西玛，而普罗提诺天才的力量也不在于他的证明和他的道德。证明、道德以及对圣人甜蜜的描写，这全都是一层镀金，没有它，显然，无论文学艺术还是哲学，都是不可能

存在的，而会成为过眼云烟。尚存下来的……但我们最好是让托尔斯泰说一说吧，他同样不是什么先知，可是，难道我们只能从先知嘴里听到我们所需要的吗？

只是让我们预先做一个小的查询，以便比较。歌德年届80时，他收到许多朋友的祝贺。当然，朋友中免不了要有小小的魏玛公国的大公，他至尊的庇护人。回顾过去的80年岁月，头戴花环的主人感叹道："这是最隆重的一天！"(der feierlichste Tag!)——这就是歌德。而托尔斯泰呢？命名纪念日的第二天，托尔斯泰离家出走了。走得义无反顾，他是在逃离名望、逃离监护、逃离回忆。这位智者和义人有震烁古今80年的世界性声誉——一个人还能向往什么呢？然而，显然，托尔斯泰和莱蒙托夫笔下那个恶魔一样，不由自主地羡慕起了普通人不完整的快乐来。早在19世纪90年代，即在命名日纪念日和离家出走好久以前，他坦诚道："我常常想象自己是我想写的那部历史中的人物。我们可以假设，一个曾在革命小组里受过教育的人，起先是个革命者，后来是民粹派、社会主义者、东正教徒、雅典的僧侣，最后是个无神论者，一个顾家的人，一个教派信徒，他往往什么都干，却又不等干完就统统扔掉。人们耻笑他，他终究一事无成，默默无闻地荒废了自己的一生。而他却是个圣人。"90年代的托尔斯泰如是说。纪念日后一日，当他离家时，他也许不认为有必要加上最后的结束语。如果说连整个这一故事中的主人公自己也不知道他是个圣人的话，难道我们就必须知道吗？如果我们和受难的主人公一样，终究无法搞清英勇和痛苦究竟是为什么的话，那岂不是更好吗？

而如果一个人的墓前需要一个墓志铭的话，那就让人们草拟

一个好了。我觉得，在我们这个时代，如果女神一度对凡人的命运感兴趣的话，那么，她们会为了纪念托尔斯泰的主人公和托尔斯泰本人——须知托尔斯泰临终时同样也不知道他活着是为什么——她们会写出一些用奥维德恶毒的话，能使疯狂的少年法埃同的名字永世长存的诗来。

> 这里埋葬着法埃同，驾驶其父马车的御者；
> 虽然他车驾得不好，但却死于一种伟大的疯狂。

> Hic situs est Phaëton，currus auriga paterni，
> Quem si non tenuit，tamen magnis excidit ausis.

苏格拉底和圣奥古斯丁

“就连上帝也无法逃脱宿命”（Tὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐδτι ἀποφωγεειν καὶ Θεω̃）：人们早在其自觉生存的朝阳时代，就已有了这种想法了。有关创世的终极秘密他们的感触是否确定呢？这也就是说，亘古不变的法则是否真的也在统治着神祇们呢？也许提出这样一个问题——第一个“洞悉”命运之理念及其铁的法则的那个人，究竟更想望什么，他想要一个不要任何约束的上帝高踞于他的头上，还是与此相反，一个如此自由、不受任何约束的上帝，对他来说，比任何铁的法则更其糟糕呢？——不是没有意义的。

这一问题由于下述理由而更其适当，那就是，人们，正如任何人都可以亲身观察到的那样，都乐于看到不是实际已有的，而是他

们想要其有的东西。我们还可以把话说得更强烈一些：当一个人尚有可能看见他所想要看见的东西时，这种场合下，他永远也看不见实际所有的事物。而且，显而易见的是，所有人或几乎所有的人，无论如何也不会同样接受一个不是和人们在一起，并和人们一样同样受到永恒法则制约的上帝的。人们无论他们重复多少次——谨依你之所愿，他们内心深处永远隐藏着“心中的口误”。——上帝的意志仍须服从并受制于某种已知的法则。这正是一种已知的——不是为某种永恒生物所知的，而是我们这些人所已知的——法则。奥古斯丁以各种方式喋喋不休地说：主呵，你想怎么办就怎么办好了（da，quod jubes，et jube，quod vis）。但他之所以这样说，仅仅是因为此前他自己已经确信，上帝不会向他下达任何按照他奥古斯丁的观念应受指责的指令。无怪乎他会说，在有所信仰之前，你必须先知道（你相信谁）cui est credendum。而无可置疑的是，他在有所信仰之前，是知道他相信谁的。正因为此，他才会毫不犹豫地感叹道：我们坚信公正而善良的上帝是不会向人们要求不可能的事的（firmissime creditur，Deum justum et bonum impossibilia non potuisse praecipere）。可奥古斯丁是从哪知道这一点的呢？

其来源我们不难猜到：它和人类其他一些自明性真理一样，来自同一个地方。假使苏格拉底向奥古斯丁提出奥古斯丁本人向尤西弗洛（Eutyphro）提出的同样的问题——善之所以好是因为神祇们喜欢它，或神祇们之所以喜欢善是因为善好——的话，奥古斯丁当然会不假思索地回答说，神祇们应该喜欢善，如若不然他们就不是神了。先知们诚然曾经教导我们，上帝之路是不可知的，可

是，那些听从了先知们这些教导的人们，却还是能找到各种方式按照古代雅典人苏格拉底的方式把上帝约束住。近代以来人们说得很多了的基督教的雅典化，不是什么别的，就是在来自东方的启示之上，嫁接了“理性的”——即人类理性所能接受的——本质。

希腊-罗马世界要求并期待着新的学说。脚底生出根茎的宇宙的统治者们首先要求新宗教能使业已失去的制度复辟。古老的神话已然过时，大家都觉得它太孩子气，缺乏内容。哲学给人们留下了过多的自由和独立性。永远思考和永远探索就意味着要冒永远也想不出个所以然，什么也找不到的风险，这样一顶帽子，与塞涅卡即人类的脑壳来说并不合适。伟大的哲学家柏拉图这样做了，可是，在其之后又出现了一位伟大的哲学家，是他本人的学生，他毫不吝惜地把导师全部崇高的体系架构打得稀巴烂。事情应当这样做，即应在一个很长的时间段中——须知在人的术语体系里长时段即永远（对人来说，要知道长时段和永远是那么相似）——剥夺柏拉图和亚里士多德想要动摇体系的可能性。你们也看见了，这是一个古老的任务：雅典哲学从其产生之初起，其目的就是要永久终结折磨人的疑心。可是它的所有尝试都未带来任何成效。曾经有过许多伟大的、超伟大的——可以与之媲美的人物我们在嗣后的人类史中已经再也找不到了——哲学家，可是，能够迫使所有人都对其顶礼膜拜的真理，却仍然不曾找到过……

但却发生了某种闻所未闻、前所未有的、历史上今后也永远不会重现的事：有文化的、强大的希腊-罗马世界居然会向一个弱小而又野蛮的东方民族求教真理。请给我们以真理吧，就是你们采用与我们不同的方式而获得的那种真理——对我们来说，最最重

要的，莫过于这一真理是以不同于我们取得真理的方式取得的，我们必须使得通向真理的道路永远对我们封闭，因为根据我们持续下去的、不倦而又紧张的探索经验，我们确信，通向真理的道路一旦敞开，我们就永远也不会相信它是不可动摇的了。请你们给我们以真理吧，而我们会把我们用古老的久经考验的优秀理性锻造的哲学作为武器，来捍卫这一真理。于是，希腊-罗马世界创造了天主教，以此而警觉地履行着自己的使命。

我刚才说过，人们很乐于把一个多少比较长的时段称之为永恒。人们同样也喜欢把一个广阔的空间称之为宇宙。天主教很快便感到自己是永恒的和宇宙的：人们全都、到处、永远都在信仰着什么——这就是它的公式。当然了，天主教过去和现在教导我们的那些信条，根本就不曾时时处处为所有人所承认。它的被承认，只限于较长一段时期，许多地方和很多很多人群。而且，如果天主教徒想要知道和传播真理的话，他们理应这样说。他们理应承认他们的学说不可能觊觎永恒，也不可能扩散到整个宇宙。但是，天主教却和希腊哲学和罗马国体发生了冲突，罗马统治了整个 orbis terrarum（地球，全球），而希腊哲学也习惯于把自己当作灵魂的支配者。

不妨让我们看看苏格拉底。无论他外表有多么寒碜，也无论他表面上多么一无所求：他和工匠、奴隶和儿童交谈，他生活过得很贫寒，穿得很破烂，吃东西更是不挑剔，上帝给什么他吃什么，耐心地忍受着其妻桑蒂帕的埋怨和责骂，却以其杰出理性的力量捍卫着人中智者的名誉权。他把财产、荣誉甚至美人西亚比得都让给了别人，唯独不肯向任何人让渡其所拥有的真理。谁要想当文

人，谁就应以苏格拉底为榜样。况且，苏格拉底又怎能放弃他的这一权利呢？正如我曾经说过的，他放弃了人们赖以为生的一切——感官福祉。他毫不犹豫地断言宁肯忍受不公正，也不愿使自己成为不公正者。而且这在他来说绝非只是说说而已的漂亮话。所有古代作家一致证实，苏格拉底是言出行果的，而且，这话用在此处绝非转义，而是其本意。当需要的时候，他勇敢地承受了不公正。所以，这样一个不愿意欺负别人，因此而不得不经常地承受别人欺负的人的一生，会是十分艰难而又充满痛苦的。对他进行的最后的审判，就最好不过地证实了这一点。两个游手好闲之徒——阿尼特和米利都——歹念一生，就如毒死一条疯狗似的把苏格拉底给毒死了。

既然苏格拉底把他所拥有的一切都赈济掉了，那他靠什么为生呢？于是，他亲手为自己创造了自己精神的食粮——人活着将不单靠面包，不单靠荣誉及其他人类感性的欢乐，也要靠对自己公正，靠自己拥有真理的意识。人只要能永远感到自己正确，他就能活下去。而且他觉得自己正确，他也就不再需要别的什么了。苏格拉底的这一思想和这一事业，构成了全部希腊哲学的基础，而这也是数世纪以来人类全部智慧的基础。苏格拉底教导说，全部哲学不是别的什么，而是净化和升华（κάθαρσις ）。而且，人完全可以就在此岸，在我们的尘世生活中，把自己净化得干干净净，以致即使面对神祇，也能一无瑕疵，通体净洁。而在那里，在彼岸，无瑕疵之人会被直接引入天堂，而在天堂里，任何人任何时候也休想欺负他们；至于那些在尘世未能净化者，及至到了天上，想要获得拯救就太晚了。人的全部命运，人永恒的全部生命，都取决于他在尘

世生活中是如何表现自己的。在柏拉图的《申辩篇》里，苏格拉底是在对法官们陈述，但实际上，他是在越过他们的头顶，直接向神祇们倾诉。他骄傲而又自信地宣告自己的正义和权力，但已经不是在对人宣告——因为他知道人其实并不想听他宣告，而且也知道对人可以而且也应该予以鄙视——，他是在向奥林匹斯山上不朽的欺压者们宣告。这就是"精神福祉"的主要意义，正如苏格拉底以及苏格拉底之后整个雅典哲学所理解的那样，它滋养着人和神。琼浆玉液和神仙美馔不光在奥林匹斯山上，而且在我们这可怜的峡谷里也有。需要的仅仅只是要善于获取它们——获取它们的手段与我们通常用来获取日常生活"福祉"的方法完全不同，而是与那种方法完全相反。我们需要做的，不是直接使你迷恋的事，而是必须扼杀自己身上任何直接的迷恋之心，其结果便是永恒的福祉。

在苏格拉底之后直至近代，欧洲人类已经无法与这一思想分道扬镳了。我甚至都不知道是否可以把这一构成苏格拉底哲学内容的东西称为单数的思想还是复数的思想好。也就是说当苏格拉底想要尽抒胸臆时，他当然赋予其话语以判断的形式。他和所有人争论，总是竭力让大家相信，所有人都可以像他那样生存。他断言那些不像他那样生活的人，都误入歧途、愚昧无知。在把自己和他人相比时他觉得自己优越无比，足以有权把邻人不是看作与自己相等的人，而是比自己弱小的、还不够完善的生物。而他，苏格拉底，则已然无所不知，他已经发展到一般理性生物——只不过不是人，而是一般理性生物——所能达到的最完善的程度，其他人则需要继续发展。

我之所以关注这一情况，是因为，依我之见，它在雅典哲学嗣后的命运，同时也就是在整个人类的命运中，具有特殊重大的作用。而苏格拉底却看出，在他和一方面是伯里克利和阿尔西比亚德，另一方面是阿尼特和米利都之间存在着巨大的差异——他们好像是用不同的物质做成的。他们根本不是处于发展的低级阶段上因而只须跨上几层台阶，只须继续发展继续完善到苏格拉底的高度即可，非也，他们需要的是投胎转世，脱胎换骨。噢，那么苏格拉底本人呢？苏格拉底本人是否也必须或是可以更上一层楼呢？换言之，宇宙间是否还有一种理性生物，其高于苏格拉底的程度，恰与苏格拉底之高于阿尼特和米利都相等？继而还有：在此种生物之上是否还能找到更高者？苏格拉底本人却并未给自己提出这样的问题。而在柏拉图和柏拉图之后他所有的学生那里，至少，据我所知，也不曾提过这样的问题。而且，最重要的是，他们也不可能为自己提出这样的问题。他们全都以为也不能不这样以为，他们已然发现了真理，在这样的真理之后，已经不可能有任何纯属意外而不可能预见之物了。当一个吃奶的孩子被抱离母亲的乳房而绝望地大哭大闹时，一个成年人只会宽容地看着他而已。他懂得孩子哭是因为无知，因为有限。他还懂得孩子只要略哭一会便会不再哭闹了。以后连孩子自己也会吃惊，他当初居然会如此执拗地离不开如母乳这样的福祉，而认为母乳是一种特别的（par exellence）福分。那么，成年人身上该不会有孩子身上发生的这种变化了吧？而人间的智者苏格拉底，却如此执着于“善”这种被他所发现的精神之福祉：他难道就不会和那位婴儿一样，终有一天发现，他的福祉根本就不是福祉本身，有一天他会觉得那福祉令他如

此之可恶，犹如一个成年人之讨厌母乳那样，难道这是不可能发生的吗？

众所周知，苏格拉底承认人有此种变化之可能：据其观察，阿尔西比亚德和伯里克利完全可以变成与他们完全不同的另一种人。苏格拉底把自己的艺术即辩证法比作其母亲——一个接生婆——的技巧：他是在帮人进行精神上的生产。既然可以有第二次降生，那为什么就不能有第三次降生呢？苏格拉底本人获得再生的可能性，也就是说，一如他之拒绝母乳那样拒绝善的可能性，预示着某种新意。而我要重申的是苏格拉底绝对不会允许有这样的可能性。他早已认为自己已完全诞生于世。真理在他身上早已成熟到使他赋有最高权力，不仅可以审判人，也可以审判神。因为，正如雅典人所教导的那样，神祗根本不绝对自由，也要受制于不可阻挡的命运的法则。抑或如苏格拉底本人所教导的那样，神祗并不能随心所欲地挑选其爱的对象，他们也和凡人一样，也不得不爱善而恨恶：善不是因为神祗们爱它而成其为善，相反，神祗们之所以爱善是因为善就是善。而且苏格拉底天生就知道神祗们的好恶，因为他懂得什么是善。他同样可以如今天那些天主教徒一样说：善即人们全都、到处、永远都在信仰着什么。在他的心目中，他的真理是全宇宙的，是全世界范围内的，因而也就是终极的。如果有人居然敢于剥夺苏格拉底之真理的全宇宙性、全世界范围内之述语谓词，那么，为了捍卫它，苏格拉底会不择手段，无所不用其极。而且，正如他不止一次证实过的那样，甚至敢于冒着生命的危险。

苏格拉底能否想到，数百年后，一个野蛮的弱小民族锻造出一

种新的、与苏格拉底的决然不同的真理，而且，就连他自己那个雅典世界也会剥夺其真理的全宇宙性和全世界范围性之述语，而把它赋予犹太人之真理，对于这一民族之名称，当神庇所承认苏格拉底是人中智者时，任何人都还不曾听到过？而那些靠读他学生之著作成长起来的人，则将会充满自信地重复说：多神教徒的善行不过是触目惊心的罪孽罢了（virtutes gentium splendida vitia sunt）。诚然，奥古斯丁不曾说过这样的话——正如前不久才搞清楚的那样，人们错把这句话当成是他说的了——但须知他所教导的一切，都具有这样的含义。“多神教徒的所有美德都只是出色的犯罪”，而苏格拉底就是和其他所有多神教徒一样的多神教徒。奥古斯丁《上帝之城》中最优秀最真挚的篇章，是关于斯多葛派的一场争论的。所争论的是美德能否取代人一生中一切宝贵的价值。而使人惊奇的是：奥古斯丁居然会以各种方式与多神教徒辩论。多数情况下是在与多神教徒辩论的奥古斯丁，在辩论中采用通常的方法，亦即竭力揭露他们迷信、野蛮和不道德，他所关心的如平常那样，与其说是发现敌人的真正错误，倒不如说是为了把敌人表现得一点都不迷人。在这方面，《上帝之城》令人想起托尔斯泰对教条主义神学的批判。[①] 此书的确是一部教条主义神学批判之著。但这部著作最强有力、最使人吃惊同时又最能迫使人思考之处，不是奥古斯丁揭露多神教徒愚昧和不道德性的篇章，而是那些他起而反抗多神教之理性和崇高性的文字。“无论你们有多么聪

① 列·托尔斯泰写于1879—1880年间的《教条主义神学批判》一书。——原编者注

明和高尚,”他对斯多葛派出色的反驳的意义正在于此,“无论你们的理性还是对崇高本质的无限忠诚,都无法拯救你们免于永久的毁灭。”而我认为,苏格拉底肯定会带着微笑展读奥古斯丁反对多神教非道德性的全部震耳欲聋的愤慨指责的,因为他能当即理解其所具有的价值,也就是说,他清楚这些指责缺少的是真理,而多的是夸张;清楚它们充其量不过是人所适用的证明(atgumenta ad hominem),而最主要的,是人所适用的(ad hominem),对此意见我们完全可以不予珍视,而且,连奥古斯丁本人也不十分看重它。然而,如指责苏格拉底是理性的和道德的,那就全然是另一回事了。在这方面,已经无人能说奥古斯丁不诚恳甚至夸张了。这是确然无疑的:苏格拉底的确是一个理性和道德的人。如此评述他的有神庇所,即使苏格拉底本人关于自己也同样这样说。只是,无论苏格拉底还是神庇所以及世上任何人都不可能想到,做一个理性和道德的人实在是一种可能而又罪过的事,因为等待着理性而又道德的人的,是来自另外一个超然于人类的神性世界的谴责。然而,奥古斯丁最坚决主张的,恰恰正是这一点。斯多葛派的德性在他身上引发的是极度的愤怒。当然,他不曾像对苏格拉底那样指责他们虚伪或是装假。他也知道他们实际上也真的具有德性,实际上也真的真诚地鄙视或至少是蔑视世俗的福祉。但最使他愤慨不已的,也恰恰是这种真诚。我们无法爱德性本身,不能把德性视为终极目标,也无法在德性的人生中找到乐趣。“如果你们声称,”他对斯多葛派如此说道,“意识到自己的德性会使得一个最不幸运的人的一生变得幸福的话,那你们为什么不允许人自杀呢?为什么在极端艰难的时刻你们会逃避生活,躲进非存在中以把自

己从幸福中拯救出来了呢?"奥古斯丁觉得这一论据是完全不容辩驳的。而他也就毫不留情地、像一个久经沙场的斗士,运用着这一论据:用膝盖压住被打倒的敌人的胸膛,手狠狠地掐住敌人的脖子!对敌人就必须把他推倒,让他无力反抗,必须剥夺他珍贵的护身符,要知道这场肉搏完全就因它而起。苏格拉底和他的学生们一直在追求正义和终极真理,而且,他们迫使全世界相信他们知道并且掌握着正义的秘密,而这一秘密则会一代代地只传给那些知情者和哲学家们的。谁若是不曾从苏格拉底手中获得这一神圣的护身符,抑或简言之,谁若不遵循苏格拉底早已指出的方向前行,谁就不会得到拯救。当与雅典哲学进行搏斗时,奥古斯丁已经无法如我们对待比自己弱小、低幼的孩子那样对待其论敌了。他把苏格拉底当作敌人,对他,他无论如何也必须战而胜之,以便能从苏格拉底手中夺下并占有那一被称之为正义的护身符。按照他完全从雅典哲学那里得来的信念,世上只有一个护身符足以使一个人成为幸福的,如果这个护身符在苏格拉底那,那就肯定不会在奥古斯丁手中。可他又是从哪得知世上只有这么一个护身符的,关于这个,奥古斯丁却从未问过自己。对他来说,这是一个自明性真理。而且,护身符这种创造奇迹的力量来源何在,他同样不曾问过。苏格拉底曾是个接生婆,如他关于自己所说的那样,但他同样是一个海怪。他如此喋喋不休而又甜蜜无比地向人们诉说其智慧的神性,以致到最后,人们全都对他深信不疑了。而作为一个基督徒的奥古斯丁,以一个非洲人狂热的激情,投身于为争夺无价珍宝而进行的斗争中,犹如从前汉尼拔为了争夺权力和财产而和罗马人大战那样。辩证法、雄辩术、体力全是用得着的手段,只要能达

到目的就成。

所以，当我们想到奥古斯丁和汉尼拔开始了一场伟大的、使他扬名的斗争时，会感到奇怪。奥古斯丁敢于跟在先知以赛亚和使徒保罗之后，宣扬宿命和以信仰来拯救的学说。上帝所拯救的，不是那些该获得拯救的人，而是那些依据其自由的意愿，被从庞大的人群中随机选定的那些人。因而，人的被拯救根本不是根据其所作所为——人根本无法靠自己的力量来改善——而是根据无须任何功绩而赋予他的神恩，即无须报偿的恩赐。那位伟大的先知及伟大的使徒，就是这么教导我们的。而这一既无法为我们的良知，也无法为我们的理性所接受的学说，奥古斯丁居然敢“到处”“向全世界”大声宣扬……

我说过并认为在此仍有必要重申的是，如果不用狡猾的诡辩术予以曲解的话，那么，这一学说会剥夺一个人所有的基础。从他开始承认上帝根本不顾及我们所谓的理性和正义那一刻起，他就已经绝对无法知道为了自己的拯救他该怎么办好，而且也不知道，为了拯救自己，一般说他是否该做些什么。理性与非理性、善与恶之间的界限被抹杀了，苏格拉底及雅典哲学所教导我们的一切，往往都消于无形了，我们走进了一个永久黑暗而又无望的王国。但我们仍然还记得，奥古斯丁根本就不愿把自己的命运托付给上帝，如果他不事先搞清楚，他必须信仰的这个上帝，究竟是个什么人：首要的问题是你相信谁。实际上，奥古斯丁并未背叛雅典主义的遗训。西塞罗说：“苏格拉底第一个把哲学从天国带到人间，播撒进城邦，引入家庭，并迫使人们探讨生活和道德、善与恶的问题。”(Socrates autem primus philosophiam devocavit e coelo et in

urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit et coëgit de vita, de moribus, rebusque bonis et malis quaerere.)初看上去这似乎很奇怪。须知实情似乎恰好相反:那就是苏格拉底似乎是把哲学从人间带到了天国。但西塞罗毕竟说得对:苏格拉底想要约束和限制天国,他想让整个宇宙都成为理性的。而他的这一遗训,不仅被他的学生和继承者们,而且也被中世纪天主教所珍藏着。贝拉基的失败在于他未能把天主教从雅典哲学的统治下解放出来。

无论雅典人还是中世纪神学家,都把其全部力量用于争夺对于那一神奇护身符的独有的占有权,这护身符能为它的占有者打开通向另一美好世界的自由的大门。奥古斯丁声称傲慢是万恶之渊源,即 superbia initium peccati,他于是以其才华所具有的全部力量,证明并竭力向人们灌输圣经有关罪恶原生性的、与滋养了他的多神教世界格格不入的那一伟大思想,可是,奥古斯丁毕竟还是不是不善于,而是不愿意彻底摒弃骄傲,摒弃有关终极正义的幻想。须知他曾要求给贝拉基以谴责而且也达到了这一目的,以致贝拉基终究受到了谴责……

奥古斯丁无法忍受的是他人的傲慢,人之觊觎神圣性和正义性在他看来是一种渎神行为。可是,他也和苏格拉底完全一样,如果对自己的正义没有坚定的信心,也就无法生存。他人有可能步入歧途并且现在也正在歧路彷徨,这很自然,因为步入歧途是人的天性使然。可他,奥古斯丁,却无法在谎言中生活:因而,他已洞悉真理,而这一真理必定会随身带来拯救。苏格拉底和奥古斯丁之间的差异仅仅是表面的和话语的:苏格拉底声称他是从自己的理性中汲取其真理的,而奥古斯丁则断言,他是从神圣的天主教会获

得真理的:“当然,如果天主教会的权威不曾打动我的话,我原本是不会信仰福音书的。”(ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae [ecclesiae] commoveret auctoritas.)假使你能向西方教会的天主教史家去求教一番的话,你就会确信,奥古斯丁早已就创造了一套理论,用来为以暴力对待真理之信仰,和以各种手段迫害那些背离其学说和教条[①]的人的精神统治权加以辩护。然而,对我们来说,有趣的与其说是奥古斯丁的学说,倒不如说是他有关强制性是真理最重要的、不可分割之述语(既是大写也是小写的)这一理念的来源问题。奥古斯丁在《忏悔录》中喋喋不休地、没完没了地阐述其基本命题:我的心一天不得到你,它就一天也得不到安宁。[②] 这一命题和世界一样古老了。而多神教哲学家的心灵,对于歧路彷徨中的人类心灵是可怕而又致命的痛苦,早已就十分熟稔了。从苏格拉底,或许还有法勒士到普罗提诺,许许多多杰出人物都在向世界诉说他们那萦绕不去的忧患。当然,他们也会大谈其克服疑心的种种方法。可是,既然奥古斯丁的忧患对雅典世界来说不是什么新东西,那么,他所指出的出路就同样也不是新的。而他也和苏格拉底、柏拉图和亚里士多德一样,教导我们说,出路就在于终结此类忧患,战胜此类忧患。只有当他们最后找到了终极真理——也就是说,在这样的真理之后,已经无须再一味探索,也无须为疑心而备受折磨、激动不已了——,他们才能终结此类忧

① 参见《路加福音》14:23:“主人对仆人说:你出去到路上和篱笆那里,勉强人进来,坐满我的屋子。”——原编者注

② 参见《忏悔录》如下文字:“我们的心灵一天得不到你,它就一天不得安宁,你……为了自己而创造了我们。”——原编者注

患。可令人吃惊的是，后来，在奥古斯丁之后又过了数百年，天主教在接纳奥古斯丁的同时，终于得以在其核心内部，或许把其当作必要的酵母，保留了疑心和忧患。这一点究竟是如何得以与对统一的天主教会的信仰相安无事的，我们就不在此处予以分析了。毫无疑问，当清教徒们谈论天主教像谈论对立中的统一（complexio oppositorium）时，他们说对了。在天主教中，与不可动摇的教条并行不悖地、一直存在着一种不曾消失的忧患感，时不时地在最忠实于教会的人的内心里，掀起滔天巨浪。所以，如果说天主教的教条是完全取决于雅典主义为其所提任务的话是确实的话，那么，说圣经以其与古希腊哲学精神的不协调在那些注定在其一生中会对人类存在的终极忧患有所体验的人心里，引发意外的反应。亚里士多德曾经是中世纪天主教理性的统治者。而在亚里士多德之后，所有的教会之子们都力求用明晰的、不容争辩的语言定义其所宣扬之学说的本质。而且，他们还想不让这一学说侮辱他们的理性和良知。而实际上，如果说斐洛要把圣经与发达理性哲学的要求加以调和的尝试，早已注定要失败的话，那么，对于最初那批辩护者们的尝试，也应这样说。无论他们那宗教哲学体系多么深刻而又重要，他们也只能证实犹太教与雅典主义是完全不能调和的。在贝拉基论争中，极其有力而又鲜明地表现了这一点。贝拉基主义者们通过尤里安的口，如此断言："我们承认圣经出自使徒之手，其原因不是别的什么，而恰恰在于它能启示我们，同时与理性、公道和信仰协调。"（Sanctas quidem apostolic esse paginas contitemur，non ob aliud，nisi quia rationi，pietati，fidei congruentes erudiunt nos.）而奥古斯丁也同样这样认为。况且也

不可能有"别的想法。"奥古斯丁早就声称正义而又善良的上帝，是不会要求不可能之事的。而难道要求人们宣扬他们眼中与理性和良知相悖之事，不就意味着要求不可能之事吗？而天主教从不承认教会之教条是与人类理性不可调和的。相反，在谴责了贝拉基之后，天主教将那些侈谈信仰与理性不可调和的人，统统革出教门。贝拉基是被战胜了，但被战胜者却在向战胜者口述法则。如今，托马斯·阿奎那却被当作正常的天主教神学家……

苏格拉底和雅典主义者得意扬扬了。这么说，今后也将会是这样了？会像从前一直以来那样吗？极有可能，甚至很可能今后也将永远是这样。而如果一切现实的都是理性的并且都在诉说着永恒的话，那么，哲学家们就可以罢手歇一歇了。可是，不光现实的是理性的，而且，或许并非所有理性的，都是现实的，而不是所有理性的，都是非现实的。所以，如果苏格拉底注定成为尘世间永远的胜利者（而我要重申的是，所有机遇都在表明将会永远如此）的话，那这丝毫也不是在说明其真理的"性质"——真理往往具有各种各样的品质，我希望，对此无须予以证明。而我们是从哪得知真理在世间得胜是获得了保障的呢？抑或真理需要这样的胜利？历史教会我们许多知识，可是，当一个历史学家想象未来会揭示今天之"意义"，或是当他像你们常做的那样，以历史"身后拥有未来"为由，为某种理念辩护，而又以"其身后没有未来"为由而摒弃另一种理念时，他当然是在其科学中确定了一种秩序与和谐，甚至是在把历史，亦即一种简单的叙事变成科学，但这丝毫也不意味着逼近真理。真理不是由构成理念的材料构成的。真理是活的，它有其自己的要求和趣味，而且，它甚至害怕我们所说的体现甚于世上的一

切，它害怕体现犹如一切生物害怕死亡一样。正因为此，只有那个寻求真理不是为了自个，而是为了他人的人；只有那个发出庄严誓言不把自己所见变成全称必要判断，并且永远不把真理变成可以触摸得到的东西的人，才能发现真理。谁若想要勾引真理，用其粗糙的人手、话语来捕捉真理、“具现”真理，谁就注定会经受永久的绝望，或是注定只靠幻想来生存：所有被具现的真理都仅仅只是被具现的迷误罢了。有人或许会说，人类只会因此而获利，可是，问题不在于此：难道真理也应成为有益处的吗？难道实用主义没有在其诞生后的第二天就死掉吗？

第三章　凡人皆有一死
——论埃德蒙德·胡塞尔的认识论

什么是哲学？最重要的。

——普罗提诺

一

有关哲学何以有别于其他科学的问题，人们讨论得很多，但一个显而易见的事实是，有一种区别性特征，一种最重要的区别性特征，一种使哲学成其为哲学，即成为一种与任何其他科学绝不相似的科学的区别性特征，却总是被人们有意回避了。我之所以说“有意”，是因为我觉得人们实际上都已感觉到了它的存在，却又都顽固地竭力想要掩盖它，使它看上去像是根本就不存在一样。这种情形可以追溯到古代。早在古希腊时，人们就千方百计竭力证实，哲学与其他科学的构造绝没有什么不同。但人们的做法甚至比这走得更远：他们必定还要使自己相信，哲学是科学中的科学，它独特的特点是能用一种统一的方法解决它应探讨的所有问题。巴门尼德早就说过，别的科学有的只是见解，哲学提供的却是真理，“你应当懂得被磨得浑圆的真理那不会跳动的心脏，和身上不包含真

正的真实性的凡人的见解。"[①]显而易见，真理恰好并不具有浑圆的属性——无论这种浑圆是好是坏，更别说什么不会跳动的心脏了。所有凡人都有诸如白天过去是黑夜、石头落水就会沉、干旱能烧死幼芽等见解。类似这种坚定不移的、毫不动摇的、绝不犹疑不定的见解，在凡人那里多得不计其数。而真理却只会在瞬息之间迸射火花，刚一闪亮便熄灭，并且总是动摇不定，像白杨树叶一样颤抖不已。当巴门尼德证实他所说的思维和存在本为一体这一真理时，他需要调动他那伟大心灵中的全部激情，以便能像一个庸人在表达其见解时那么坚定有力地说出这番话，即使其错误差不多明天就能被发现。

因为见解的错误乃是它的偶然性特征，而真理的错误，显然则是以某种神秘的方式与其存在本身相关。假如我持有这样的见解，即说恺撒杀死了布鲁图斯，或亚历山大是马其顿王腓力之父，那我的错误很容易得到纠正。我只须找一位比我更博学的人，或是查一查历史教科书，就可以摆脱一种虚假的见解。总之，我们有时会过于急切地下结论，有时会由于手头缺乏足够的资料，一直无法给一个问题以正确的答案，但我们却懂得，一旦我们经过一番详尽的考察，或一旦我们获得所需的材料，我们就能得出确实可靠的见解。例如，火星上是否有人存在？有人认为有，有人认为没有。而时间一到，大家便都不再"认为"了，而是确信火星上或是有人，或是没人。

---

① 试比较阿·瓦·列别杰夫的译文：你应当知道一切：易于使人信服的真理那不可颠扑的心脏，和凡人的意见，其中没有不可推诿的确实性。——原编者注

然而，纯哲学问题的情形与此截然不同。巴门尼德认为思维和存在是同一的。我认为不是这样。有人同意巴门尼德，有人同意我。可谁都无权断言他的论断包含着真理。最后的、人们迟早会赞同的、真正确实的真理是：在形而上学领域里，没有确实的真理。有关物理和化学的法则，是可以进行争论的。这种争论是富于成效的，因为它能使争论者接近确实的、牢固的信念。阿基米德发明的杠杆原理，与我们现在所发明的杠杆原理是一回事。所有反对阿基米德，不同意他观点的人，其所向往的，其实也正是阿基米德所向往的。对于普陀洛梅和哥白尼的信徒，也同样可以这样说。无论前者还是后者都想要了解有关地球和太阳的真理，而一旦时机来临，真理告白于天下，争论就会自然而然地由于没有必要而自行中止。显然，哲学论争的根源根本就不在于对象不明。哲学中各种信念之间的论争和矛盾都产生于事物的本质本身，赫拉克利特和巴门尼德不光是在这个世界，就是在那个世界里，如果他们能在那里相会的话，也是谈不拢的。显然，他们在此岸和彼岸世界里所服务的那一真理，不光存在，而且还活着。因此，像一切活物一样，他们不光从未与自身相等，而且，也并不总是与自身相像。更正确的说法是，不能盲目追随我们从雅典人那里继承下来的信念，以为哲学就其逻辑架构而言与任何其他科学一样。[①] 正是由于古人——其提出的假设至今仍持续地支配着我们的生活和思想——如此坚持不懈地想使哲学更多地成为科学，我们才真的有

① 无论柏拉图还是亚里士多德都未断言，哲学和其他科学一样具有同样的逻辑架构。相反，正因为哲学以“公理”、基础、最初本质和原因为其对象，所以，它的逻辑架构就必须是别样的。——原编者注

必要对这一论断提出质疑。

然而,最新哲学依然故我地想要回避这样来提出问题。目前,所有认识论著作,如其在古代那样,为自己所提出的任务与此正好相反:无论如何也要证实我们的科学是唯一可能的认识,并进而提出正是哲学应当成为一门科学。我们确信我们的认识是完善的,困难只在于弄清我们的信心根据何在。在整个19世纪中,科学哲学的代表人物们以一种令人惊异的坚韧不拔的精神,努力想要克服上述困难。而在这个问题上,我们也能看到力求实现旧任务的新认识论所进行的许多尝试。如果我说,在这个领域里,埃德蒙德·胡塞尔的论著是最杰出的,我未必就说错了。我认为检验一下胡塞尔论著的结果是大有裨益的。当然,在这篇短文中,我不可能详尽分析胡塞尔写下的所有文字,何况这样做也殊无必要。若干年前,胡塞尔在《逻各斯》杂志上发表了一篇题为"作为精确科学的哲学"的论文。胡塞尔在这篇内容广泛而又周密的论文中,对其多年来的思想做了总结。我将主要围绕这篇文章加以论述,而对胡塞尔的其他著作,只在解释和说明时连带提及。

这篇文章的标题——"作为精确科学的哲学"本身,就已在某种程度上向我们表明了作者思维的指向,他强调了作者为自己所提任务的历史性联系。的确,胡塞尔责备在他之前生活过的哲学家,说他们往往屈服于一时的诱惑,走向妥协,规避了自己真正的事业,追求的不是"哲学",而是"智慧"和"世界观",这可以说是背叛了自己的使命。但他还算是承认,哲学从来都在想要成为一门科学,他只是并非总是善于将自己限定在自己的界限以内,并在想要尽快接近朝思暮想的最后那句话方面,常常表现出一种有罪的

迫不及待，因此，他不光未能给自己以帮助，反而不如说是增加了其事业的难度。哲学史上最重要的关头，是古代的苏格拉底-柏拉图时代，和近代的笛卡尔时代。科学哲学最后一些代表人物，有康德，部分地还有费希特。按照胡塞尔的术语学，近代的谢林和黑格尔，古代的普罗提诺和斯多葛派，已经不是什么哲学家，而是智者，亦即不是精密科学那些精密的代表人物，而是一些以存在的首要和次要问题为题的、文采斐然、思想深刻的即兴作者。

将哲学与智性、科学与沉思对立起来，这是极为有趣的和独特的。[①] 据我所知，首先提出这种说法的，是胡塞尔。胡塞尔以前的，人们公认，如果处处备受迫害的智性和沉思终究会在某个地方为自己找到一个栖身之地的话，那也只能是在哲学家的胸怀里，在那里，同样也从来就不知道该到哪里栖身的可怜的美德，通常也筑巢于彼。而胡塞尔却断然拒绝在哲学中为沉思和美德提供栖身之地。他愿意对他们表示应有的尊崇——或许出于诚挚，或许是不愿与传统争执——，但他们却得到另外的某个地方去获取生存资料：哪怕它们不得不求助于私人或社会开办的慈善事业也罢。

我并不想承担备受迫害的美德的辩护人角色——尽管我这么做绝非出于与胡塞尔一样的考虑。我同样认为智性坐在不属于自己的宝座上的时间，的确是太久了。智性就像老者，它有一部长而白的胡须，宽大的前额，深陷的眼窝，下垂的眉毛，和作为公德圆满

---

① 参阅格·格·什佩特（г. г. Шnem）的文章《智性或理性》（Mygpocmb uлu разуш）。见《思维和语言·哲学年鉴》（Ublcлb uсловo cpuлo coфскuu eЖeгoднuк），格·什佩特主编，莫斯科，1917 年，第 1 期，第 1—56 页。这里不难看出其与列夫·舍斯托夫的争论。——原编者注

的这一切标志的、苍老的、为人祝福的手——在所有这一切古老的宗教信仰中，能感觉得到一种人为掩饰无能的虚假。而任何虚假和做作，都使人愤慨和厌恶。对智者，敬重和怜惜是可以的。普希金就非常敬重和热爱菲拉列特总主教，并为他献了一首非常美妙的诗。但不需要有多么敏锐的洞察力就能猜到，普希金无论如何也不会同意让自己也成为一个须发苍白的智者——一个为人尊敬甚至为人崇拜的对象。神祇为了保护自己的宠儿，适时地给普希金派来了丹特士，而后者心平气和地、像是有意要履行所赋予他的崇高使命一般，演完了自己作为刽子手的角色。神祇对莱蒙托夫和尼采也如此宽容。至于托尔斯泰，天意对他可没有那么宽容，导致他几乎无法忍受身不由己的荣誉的折磨，便亲自起来推动结局的到来。临终前几天离家出走，这算什么，难道不是一个失去自控的人激烈的、爆发式的举动吗？智性的化妆品——斑斑白发、德高望重、天才的光环和人类的美德——这一切都令他痛苦，于是，他急不可待地动手从自己身上剔除了那些令人嫌恶的装饰品。有什么可说的呢——备受尊崇的老年和智慧老人的荣誉，要比莫诺马赫的帽子沉多了，而且，也远不如后者那么吸引人！

然而，驱使胡塞尔起而反对智慧的动机，与促使托尔斯泰在临终前几天离开雅斯纳亚·波良纳的动机完全不同。胡塞尔秉性清醒而善良。智慧之所以让他厌恶，不是因为它那被夸大了的通情达理，而是因为它根据不足。胡塞尔之所以觉得智慧可怕，是因为它太受尊崇、太沉重累赘，是因为笼罩在传统光晕里的智慧太死板僵化。他感到智性和沉思太年轻幼稚、太不成熟！它们使他想起人类还在对占星术和炼金术顶礼膜拜的那个时代。如今人类已经

长大了:我们有化学和天文学,有各种清晰而又精确的科学。就连哲学也已经到了该成熟、该成为精确科学的时候了。

于是,问题就被胡塞尔给提出来了:我们既不需要智性,也不需要沉思,我们需要的是精确科学。

很清楚,既然问题是这样给提出来的,那么,首要的问题是认识论了。换句话说,这里的问题是:哲学能否成为科学,以及在科学之外有没有真理?可在这里,胡塞尔的问题已经不像初见之下那么独特了。这让我想起了康德,胡塞尔称之为智性和沉思的东西,康德却管它叫形而上学。康德同样认为存在着一种能够提供一种不可动摇的真理的实证科学,并把这作为一个不容争辩的原则。他从分析科学存在的可能性出发,证实了形而上学,亦即胡塞尔所谓沉思和智性的不可能性。[①] 相似之处在于,这两位思想家,尽管隔着将他们分开差不多150年的时间间隔,却都确信,真正的认识,亦即科学,应当是先验的。当然,康德表述其问题的方法和进行论证的方法,与胡塞尔有所不同。但此时此刻我们对时间的差异不感兴趣。对于我们来说,要紧的仅仅只是弄清为什么在这两位思想家的著作中,认识论问题会具有如此重要的意义。如果我们仔细听取他们所提出的论据,另外一个情况也许就会变得昭然若揭了。这就是认识论从古以来,就一直是哲学的基本问题。古希腊人中,不光苏格拉底、柏拉图和亚里士多德,而且就连人称

① 康德把他的《纯粹理性批判》当作是“任何未来形而上学导论”,他不仅证实了一般形而上学,而且也证实了作为一种科学的形而上学的不可能性。要知道康德所说的,不仅是对形而上学想要觊觎科学的确实性的批判,而且也是对科学认识想要成为形而上学的绝对性的觊觎的批判。——原编者注

古典哲学之父的那些人，也都认为认识论问题是哲学的奠基石。早在那时，人类信仰的不稳定性就已使得古希腊人不安，于是他们——如我们在巴门尼德身上看到的那样——千方百计地想要避开摇摆不定的种种见解，而在永远与其自身等同的真理的怀抱中安放自己的灵魂。苏格拉底和他的那些驰名一时的学生——一方面是赫拉克利特的传人；另一方面，则是诡辩学派——之间那一场有名的论战，很大程度上就是一场认识论之争。柏拉图和亚里士多德继苏格拉底之后，竭力把他们的对手用怀疑论谬说煽动起来的骚乱不安扑灭在萌芽状态。"任何观点都有其对立面""人是万物的尺度"[①]——这样一些论断在苏格拉底的弟子们看来，不光是虚假的，而且也是亵渎神圣的。因此，人们不光以理性为理由反驳他们，而且，还持续不断地劝导别人相信，持有此类信念的人，道德水准极为低下。一般说，这样一种论战方式似乎有些不大适宜，而如果再考虑到这样一种情况，即当时的人们手中有足以反对怀疑主义的全部充足的根据的话，那么，这种论战方式就完全是多余的了。至于说到苏格拉底的弟子们曾拥有十分充足的论据这一点，可以在柏拉图和亚里士多德的著作中，找到为数众多的证明。

在此，我想从亚里士多德那部旨在反对极端怀疑论点的著作——《形而上学》中引用一小段文字，"从这种观点中能够得出的仍然被人们多次嘲笑过的结论：那就是他们自己取消了自身。因

---

① 这是诡辩论者普罗泰戈拉的命题：1. 关于任何事物都会有两种相反的见解。2. 人是现存一切万物的尺度——现存就是现存，不存在就是不存在。还可参阅柏拉图《泰阿泰德篇》，151e，152a。——原编者注

为如果你断言一切都是真实的，那也就是说，与你所断言的相反的论点也是真实的。因此，如果你断言你所说的是虚假的，那这种断言本身也是虚假的了，或只有我们的论点不是虚假的，那你仍然还是得承认有许许多多不可计数的或虚假或真实的论点存在着。因为如果一个人提出了一种真实的论点，那他也就得说出有关其真实性等的真理来，以至无穷。”

从这段就其简洁清晰而言堪成经典的、反驳怀疑主义的论述中，如证人出场一般，可以看出，怀疑主义观点没有任何根据，因此，似乎没有任何必要更以道德方面的指控将已被打伤的怀疑论者打死：要知道，对于已经倒地的人，人们是不会再打的。但尽管如此，反驳者的理论仍然难以让人满意。他们为诡辩论者制造了自私自利、毫无道德的人的名声①，可我们至今也不知道，到底是什么损坏了他们的事业：是不好的科学，还是恶劣的名声？众所周知，在历史的天平上，最后一种情况，往往起着决定性的作用。

二

现在我们要问：究竟什么是哲学？哲学应当是科学，胡塞尔对我们说。可那些——按照胡塞尔的说法——用智性取代了哲学的

---

① “色诺芬在其有关苏格拉底和柏拉图及其更著名的对话录的回忆中，尽其一切可能把诡辩论者描述为一些骗子、暴发户，有时甚至说他们是傻瓜和白痴。”——亚·费·洛谢夫（А. ф. Лосев）：《古代美学史·诡辩论者、苏格拉底、柏拉图》（*Uсморцε сеницлиоц эсмемцкц Софцсм Сократ Псамон*），莫斯科，1969 年，第 42 页。——原编者注

人，同样也是这样对我们说的呀，但要知道这仅仅是它的特征之一。况且，接下来，一个新的问题又产生了：什么是科学？然而，在倾听胡塞尔之前，让我们先来听听古人是怎么说的吧。让我们先把发言权交给普罗提诺，因为他有一个简洁朴素、但在某些方面非常出色的定义。哲学是什么？多么意味深长。如你们所看到的，普罗提诺甚至认为没有必要谈论哲学是不是科学。哲学是最重要的、最必要的、最有意义的——至于说它是科学还是艺术，抑或是距离艺术和科学都同样遥远的某种东西，全都一样。现在让我们重新把发言权交给亚里士多德："没有什么比科学重要、更有意义的了（τιμωτεράν——连用的词都和普罗提诺一样）。哲学是最神圣、最有意义的（又是 τιμιωτάτη）。但这种说法具有双重含义。因为哲学比任何科学都更为上帝所具有，其次，作为一切科学中具有神性的科学，它以上帝作为自己的对象。无论是前者还是后者，都只为哲学这一门科学所具有。因为，上帝是基础，是开端——这是没有疑问的。因此，只有上帝掌握哲学，至少在最高层次上是这样。也许，其他科学比它更需要，但却没有任何一种科学比它更好。"①

古代伟大的哲学家们就是这样评价哲学的。胡塞尔当然本应完全接受普罗提诺和亚里士多德的某些说法：他未必会同意诸如哲学是一切科学之中最具有神性的科学，哲学比其他科学更为上帝所具有，以及哲学以上帝为自己的对象这样一些说法。依我之见，他甚至肯定不会同意。"上帝"这个词肯定会令他想起，众所周

---

① 《亚里士多德文集》，第1卷，第69—70页。——原编者注

知，他认为是哲学之大敌的，并像柏拉图驱逐诗人一般将其从自己的王国里赶将出去的智性。[①] 但尽管如此，如果我们说，亚里士多德的话，完全彻底地表明了胡塞尔对待哲学的态度的话，该不会有什么错吧。只是有一点，即在亚里士多德按照古代习惯谈论上帝和神性的地方，胡塞尔却使用了一些对于被近代科学严格训练出来的耳朵听起来更为习惯的一些语词。对于什么是哲学这一问题，胡塞尔是这样回答的：科学是一种对基础和原理的认识，是对最高程度（ριζώματα πάντων）的认识。亚里士多德也说："哲学是对某种基础和原理的认识。"当一个现代学者谈论万有之源和万有之根时，他所谈论的上帝，实际上被证实是独立于无论什么样的神学甚或形而上学体系的。担心哲学会变成"神学的婢女"（ancilla theologiae）的那种恐惧感，在我们身上还没有消失。因此，我们更喜欢用自己的语言来表述自己的思想。这是完全合理的，甚至是值得赞许的：如果亚里士多德生在我们这个时代，他多半也会避免与教条神学亲密交往的。如果我们注意到，"上帝"和"神性的"这些词，是被亚里士多德作为最鲜明有力的"最高程度"（superlativa）而使用的话，那么，我们就得承认，胡塞尔是没有理由与亚里士多德争论的。胡塞尔的文章"作为精确科学的哲学"就是对此的证明。这篇文章是以激情洋溢、灵机勃发的先知式语调写成的庄严的哲学赞美诗。

胡塞尔声称："在当代生活的各个领域中，也许没有比科学思想更强有力、更不可遏止、更战无不胜的思想了。任何东西也无法

---

① 柏拉图：《理想国》，X，595b。——原编者注

阻挡它那胜利的进军。而实际上，就其合理目标而言，哲学也的的确确是无所不包的。如以理想的完美形态的哲学而言，那它可以说就是理性本身，没有任何权威可与之并列，或在其之上。”[①]可见，胡塞尔的哲学与亚里士多德的哲学一样具有神性，并同样把上帝作为自己的对象。当然，这个上帝不是天主教的上帝，也不是伊斯兰教义里的安拉。可要知道，后一种上帝只对纯实用目标而言才是必要的。而亚里士多德却说：“称哲学为有关真理的科学是对的，要知道，抽象议论的目的就是真理，而实践的目的却是事功。”[②]胡塞尔当然会在这里所说的每一个词下，署上自己的名字的。

胡塞尔不愿满足于只是空口无凭地声明一下，而是力求对科学的诉求加以论证。“一般性论断设若缺乏根据，便很少能说明什么问题；想要成为科学的愿望如若未能找到所以实现这一目标的途径，则它不会具有什么意义。”这话当然说得很对。如果我们仅只限于做出一些灵机勃发、先知式的许诺的话，我们就会重返以前被庄严地否认了的智性。可什么能为我们指出这样的途径呢？什么东西可以证实科学的诉求乃是解决所有令人类激动的问题的最后审级呢？

我们可还记得，科学不愿承认任何权威是与自己平等并列的。这是胡塞尔最珍爱的基本思想。“科学说话了，那么，从此时此刻起，智性就得向他学习”——他在另一处地方以不容置辩的口气声

---

① 《逻各斯》，1914，第 49 页。——原编者注

② 亚里士多德：《形而上学》，II，1 993b20—23。——原编者注

言道。换句话说就是：罗马说话了，事情也就结束了。（Roma locuta，causa finita.）[①]科学判断绝对正确的思想显然是有意用了中世纪天主教会声称教皇之位乃是最高权威和绝对正确时用过的一些说法和术语宣布的。教皇的正确性是建立在《圣经》所给予人们的启示的基础上的。而新哲学又是以何种方式论证理性的正确的呢？

我们马上就会转向对这一问题的讨论，但在此之前，不妨让我们再次留意一下这样一个问题，即认识论在哲学中具有并且应该具有多么大的意义的问题。认识论绝非是对我们思维方式的一种无害的、抽象的反省。它先定的是认识活水的源泉。它滋润着我们的生活赖以从中导源的那个哲学是什么的问题。如同天主教为了有权向人类指示通向拯救和永恒生活的途径而需要树立教会绝对正确的思想一样，哲学，为着要达到它为自己所树立的目标，不能也不愿与对其权利范围所做的任何限制行为相妥协。于是，理性权威宣称它不会迷路。而且，在认识论尚未引导思维着的人类树立这一信念之时，提出无论什么样的问题又有何用？要知道，关键不在于提出问题，而在于回答问题——而且，这种回答还必须“采取一种科学的，也就是说，对于每个有理性的人是必要的方式”。[②]

胡塞尔从雅典哲学中接受了自己的任务，而人们却错误地以为现代思想是从中世纪神学那里借用了理性是绝对正确的思想

---

① 也就是说，罗马教皇在库里亚（古罗马元老院开会的地方。——译者注）说出了自己的最终决断。教皇英诺森的特殊训谕即如此开头，该教皇于416年做出了迦太基元老院关于把教会的敌人圣奥古斯丁革出教门的决议。——原编者注

② 在胡塞尔文本中此句并未找到。——原编者注

的。实际恰好相反。天主教会是从古雅典人那里,把自己是绝对正确的思想,完整地、现成地拿了过来。只不过当教会正确地感觉到理性所依赖的根据并不十分可靠时,才开始动用别的方法来论证自己的权力。

因此,在自己所提出的任务方面,胡塞尔与古代哲学家有着继承性的联系。而对此,胡塞尔本人是承认的,他说:"想要成为精确科学的高度自觉的意志规定了哲学中苏格拉底-柏拉图革命的性质,同样,也规定了近代科学对经院哲学的反拨,尤其是笛卡尔革命的性质。他们所给予的这一推动,转移到了伟大的17和18世纪哲学中来,并以激进的力量在对康德纯粹理性的批判中得到更新,从而还给予费希特的哲学以巨大的影响。所有的研究都一而再、再而三地指向真理的起源,指向具有决定性意义的表述法,指向正确的方法。"

这段话简直就是一张胡塞尔学术的简明谱系表:从苏格拉底和柏拉图发端,中经笛卡尔,直到康德和费希特。但这张谱系表只在某些方面是真实的。必须注意的是,胡塞尔对任何形而上学的根本否定,或不如说极端厌恶,使其明显有别于柏拉图、笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨。只是,与康德相反,他甚至根本就未公然提出形而上学是否可能这样的问题。他以为,无论是对于所有他的读者来说,还是对于他本人来说,这一问题自然而然会得到否定的解决。形而上学是一种智性,也即一种前科学的、仓促上马的、想要解决刻不容缓的创世论问题的尝试。因此,形而上学只能在纯实践性思维中得到有条件的证实。为了安慰饱受痛苦的人类,可以用上帝是存在的、灵魂是不朽的、恶在彼岸世界会因自己的所作所

为而受到报复一类思想来开导人们。而如果从事此类开导工作的人才赋卓越的话，那么，无论怎样你都无法予以反驳。然而，如果我们忘记了如此这般解决问题的所有做法，都只是满足了一些临时性的、过渡性需求的话，那必然是极大的犯罪。“我们应当牢记我们对全人类所担负的责任。我们不能为了时代而牺牲永恒，我们不能为了缓和我们的需求而把对需求的需求作为全然不可避免的恶传给后代……世界观（亦即各种智性）会争论，而只有科学能够解答，而且，它的答案带有永恒的烙印。”[①]

我们认为有必要再次提醒读者注意胡塞尔为了说明科学的任务和诉求而选择的用语及其性质。我们认为，即便从上文所引用的这一小段文字中也不难看出，这些用语完全可以用亚里士多德的，甚至通常只在天主教辩护文中才用到的语词来替换。对于胡塞尔来说，如同对于亚里士多德一样，哲学归根结底具有神性，因为它把上帝作为自己的对象。然而，胡塞尔的上帝与亚里士多德的上帝一样，是通过精确科学研究的途径寻找到的，而且，也只有这一条途径。因此，“在认识论里应当寻找形而上学以前的那些学科”。[②] 换句话说，胡塞尔同意予以承认的，只是这样一个理性即将对之做出证明的上帝，因为，众所周知，任何别的权威都无法也不可能与理性并列。而古代和近代人的上帝，却是通过非科学的途径，亦即在理性之外被发现的。正是为此也仅仅是因为这个原因，胡塞尔才不采用亚里士多德给哲学下的定义。

---

① 黑格尔:《逻辑学》，第 51—52 页。——原编者注

② 同上。——原编者注

然而,我们认为,在某一方面,胡塞尔无疑犯了一个错误。我们认为,和胡塞尔本人一样,人们永远也不会承认,也不愿承认连理性也不会提供证明的那个上帝。在这个问题上,所有宗教,至少是所有那些个所谓的实证宗教,与上流社会的智性和理性主义哲学无任何差别。他们同样也在力求"科学地",也即"以一个有理性的人必然会有的方式"来认识真正的真理。但他们却没有达到这个目标,而这,并不算什么。要知道,喏,据胡塞尔本人供认,哲学连同他那些最重要的代表人物,不也曾极为紧张地想要用理性来洞悉真理吗?可尽管如此,"这里却连科学学说的奠基石都尚未铺好,再不就是不加分别地、一团模糊地把世界观和理论认识混淆在一起。"这样的评价可是对哲学非常不利!也许就连占星术和炼金术也有权表现极大的宽容了,更不用说天主教的那些个说教了!可见,问题并不在于理性遭到了占星术、炼金术或天主教说教的蔑视。既然按照胡塞尔的观点,所得的结论是如此悲哀,那么,显然需要寻找别的原因。这就不由地产生了一个疑问:这里所发生的事情,是否与胡塞尔的观点恰好相反呢?也许,炼金术、神学和哲学的结果之所以如此之可怜,恰恰是因为人们在"按照事物的本性"本应让理性走开或是缄默的地方,不愿意或是不善于摒弃理性的指导的缘故!胡塞尔在其本应先于形而上学而出现的认识论中,甚至连一刻也未曾怀疑,认识论的任务乃是确定应当把理性从领导岗位上撤下来,或是限制其权限的时机。他预先就确信,如果失败的话,那也只能是由于什么人限制了理性这一专制政体的权限。与此相应,他的认识论和所有别的认识论一样,目的在于不惜任何代价地恢复和证实理性。

三

在此，我们已经接近胡塞尔哲学的来源了。副标题为“纯粹理性序论”的《逻辑研究》的整个第1卷，[①]就差不多是专门探讨这个问题的。当然，他对这个问题的提法，和我的提法不大一样。胡塞尔一次也没有说过，认识论必须用我们所能够采用的一切方法来检验理性是否的确拥有它所要求的那些主权。按照他的观点，这种提问题的方式本身就已包含着矛盾，因此，是根本就不能允许的。他是直接从驳斥近代哲学语言称之为心理主义的那种东西开始其研究的。他把当代哲学思想界里无一例外的所有代表人物——密尔、拜因、冯特、西格瓦特、埃德曼、利普斯，[②]所有这些人都是心理学家——的思想，都公正地视为心理主义。可对胡塞尔来说，心理主义即相对主义，而相对主义所包含的内在矛盾使其变得毫无意义，因此是理性所根本不能接受的。

相对主义的内在矛盾，我们都记得，早已被古人所揭示。相对

---

① 俄文有谢·列·弗兰克的译本：《逻辑研究》，第1卷，《纯粹逻辑导论》，圣彼得堡，1909年。——原编者

② 乔治·斯·密尔及其同道A.拜因，都是英国经验论者，此外还有德国新康德主义心理学家威廉·冯特、逻辑学家西格瓦特、新康德主义哲学家格尔姆格尔德的学生埃德曼和心理学家特·利普斯，都被胡塞尔作为逻辑学中心理主义的继承人和极端代表人物而提到，《逻辑研究》的第1卷就是对其的批判。心理主义的基本命题是，一切所谓的一般概念和原则实际上都是对那些心性事实概括的结果，“在判断中常常可以碰到，没有他们就不可能有判断”（密尔语）。思维的法则仅只反映我们心理活动天生的装置。参阅康·谢·巴克拉泽（К. С. Бакрадзе）：《心理主义与胡塞尔的“纯逻辑”》（*Психологизм и «чистая логика»*），见《康·谢·巴克拉泽哲学论著选》（*Избранные философские труды*），第比利斯，1973年，第3卷，第298—384页。——原编者注

主义学说自己就把自己给否定了——如亚里士多德指出的——而且，他的这句话，不是以他个人的名义，不是作为一个新发现，而是作为一个众所周知的真理，作为哲学中的老生常谈而讲的。但这一观点在胡塞尔来说，却是一个生死问题（articulus stantis et cadentis ecclesiae）。普罗泰戈拉的立场及其“人是万物的尺度”的观点，对于胡塞尔的对手，对于那些英、德两国认识论学者们来说，当然是绝对不可接受的。但是胡塞尔断言，他们是无意识地、隐蔽地通过了这一矛盾的观点的，他们之所以没有发现这一观点的矛盾，不过是因为他们，用胡塞尔的说法，还不是绝对的、百分之百的相对主义者。这也就是说，他们虽然看出每个人都有自己特殊的真理这一论断毫无意义，但却未能发觉，反过来说什么人作为类的存在物有其自己特有的、纯人类的真理这一论断毫无意义，其所包含的矛盾丝毫也不亚于前者。这样一种特殊的（也即类属的）相对主义，丝毫也不比个人相对主义更优越。因为，当一个人断言作为整体的人类有其纯人类的真理时，他须以相对论点是绝对虚假的作为自己的前提。又因为他的论断具有绝对真理性，所以与自身相矛盾。

这里的推论是如此之清晰，如此之简单，可以说是人所共知。胡塞尔与他人的区别仅仅在于，他在所有现代认识论中毫不留情地寻找着相对主义的痕迹，并在这方面表现得坚忍不拔，完全彻底，因此，往往几近于一种挑战。而依我之见，这恰恰是他的一个主要和巨大的功绩。他在责备自己的同时还要人们不要相信由结果引出的论据。而他本人不但相信这些个论据，也即做出某种论断，而且，进而勇敢地、全无顾忌地全盘接受从中得出的所有结

论，而且，进而把百分之百相对主义的王冠除掉以后，他公然声明："真实的，即是自然而然绝对真实；真理是同一和统一的，它不取决于人、怪物、天使或神祇在论断中对它是否接受。"这话当然说得很勇敢，非常之勇敢。其他的认识论者，甚至就连西格瓦特这样的认识论学者，也从不敢做出这样的论断。比如西格瓦特就曾写道："确立思维中普遍必然进步之标准及规则的可能性，是建立在区分客观必然思维与客观非必然思维的能力上的。对此种意识的体验及其可靠性的信仰，是一个不能让步的公设。如果我们问一下自己，是否有可能整体地解答所提出的这一问题，如果可能，那么需要怎么做？对此问题，实话说，除了向主观体验到的必然性、向伴随着我们部分思维的对自明性的内心感受、向在此前提之下不可能与我们所想的有所不同的意识发出诉求外，没有别的答案。对此种感觉正确性及可靠性的信仰，是任何一般真实性的最后支柱。一个人如果不承认这一点，那么，对他来说也就不存在任何科学，而只有偶然的见解。"（Die Möglichkeit，die Kriterien und Regeln des notwendigen und allgemeingültigen Fortschritt im Denken aufzustellen，beruht auf die Fahigkeit，objektiv notwendiges Denken von nichtnotwendigem zu unterscheiden，und diese Fähigkeit manifestiert sich in dem unmittelbaren Bewusstsein der Evidenz，welches notwendiges Denken begleite. Die Erfahrung dieses Bewusstseins und der Glaube an seine Zuverlässigkeit ist ein Postulat，über welches nicht zurückgegangen werden kann. Wenn wir uns fragen，ob und wie es möglich sei，die Aufgabe in dem Sinn，in dem wir sie gestellt haben，su lösen...-hier gibt es

zuletzt keine andere Antwort als Berufung auf die subjektiv erfahrene Notwendigkeit, auf *das innere Gefühl der Evidenz*, das einen Teil unseres Denken begleitet, auf das Bewusstsein, dass wir von gegebenen Voraussetzungen aus nicht anders denken konnen als wir denken. Der Glaube an das Recht dieses Gefuhls und seine Zuverlassigkeit ist der letzte Ankergrund aller Gewissheit uberhaupt; wer dieses nicht anerkennt, fur den gibt es keine Wissenschaft, sondern nur zufalliges Meinen.)①

这也就是说,凡在西格瓦特来说仅仅只是公设,亦即只是尚未得到任何证实的假设,对胡塞尔来说却是公理。可要知道,如果胡塞尔是对的,如果从结果推出的论据永远都是可以无条件地接受的,那么,西格瓦特的话,作为一种百分之百相对主义的,也即相互排除的论断,就是荒谬的。

如西格瓦特这样严格对待其思维方式的人,为什么居然也会犯如此明显的错误呢?其实,这种错误,早在胡塞尔之前,冯特就已经向他指出过了,可西格瓦特为什么仍然还是要坚持己见呢?况且,就连揭露西格瓦特将自己的认识建立在靠不住的感觉之上的冯特本人,也未能避免同样的指责。而他的认识论也被胡塞尔认定是相对主义的。在此,究竟是哪一方迷了路呐?究竟是哪一

---

① 西格瓦特:《逻辑学》,第1—2卷,圣彼得堡,1908—1909年。第1卷,第428—429页。可参阅胡塞尔的论断:"我们不是把'真理'作为在心理体验之流中随时浮现又迅即消失的经验内容来接受的,它不是现象中的现象,而是一种具有特殊意义的体验,就其一般意义而言,理念就是一种体验。"(《逻辑研究》,第1卷,第111页)——原编者注

方自觉或不自觉地视无所见呢？我相信，世界上的任何东西都无法迫使西格瓦特放弃古代哲学对怀疑主义的传统观点。西格瓦特即使不用胡塞尔指点，也清楚地知道，百分之百相对主义有着和个人相对主义同样的内在矛盾，对此我同样毫不怀疑。而冯特也会很乐意庄严地宣告，我们的真理实质上是绝对真理，是一切生物——无论其为恶魔、天使，还是神祇，而不光是人——都同样可以接受的。而如果一个终生探索真理之根据的严格的学者，当其老年行将到来之际，承认说我们的真理归根结底是只靠公设在支撑，对显而易见的感觉的信任，是我们科学信仰的最后一根支柱的话，那么，我们认为，对于这样一个学者的这样一种供词，我们未必能心平气和地绕过去，而且以为自己可以有权以其含有内在矛盾的理由将其抛在一边。当谈到密尔时，似乎也只能照此办理。可以认为，由于执迷于论战，他有时会说出一些连他自己也不十分相信的极端判断。但即便在这里，多疑也不是一个好的谋士。至于西格瓦特，我们可以确信地说，相对主义是他一个沉重的十字架。只是出于一位学者的诚挚和认真，他才做出了痛苦的供认。

当然，西格瓦特拒绝，或明确地说，没有下决心发展它的供认里所包含的那一明晰思想。要知道，说出如他所说的那些话，也就意味着断言，理性的权限是有一定范围的。在那一范围以外，则会有另一种新的、与理性无任何共性的势力开始行使其权利，而我们这些人，即使是在这里，在我们所生活的这个经验的世界上，也都

以某种方式，感觉到了它的存在。和那个承认我们注定要在一个魔力圈中旋转的洛采①一样，西格瓦特并未得出这样的“结论”，而和西格瓦特和洛采处境相同的康德，也未得出这样的结论。按照康德的说法，我们最无可置疑的判断——首先是综合判断——是最虚假的判断，因为它们不是为理性洞悉事物之本质的可能性所决定，而是为从外部强加给理性、又被理性冒充为创造其自己的、并且只对它自己有意义的思想——亦即幻觉或虚构——的必然性所决定。康德的结论——作为一种对先验综合判断而言并不具有特殊来源的形而上学，是不可能成为科学的——实际上，只是出于误会，才一度被当作，并且现在也被当作是对形而上学的否定，之所以这样说，是为了给他辩护。数学和自然科学之所以具有精确性和必然性，是因为它们决意盲目地听从盲目的向导和统治者。而形而上学战士还是自由的，因此，他无法也不愿意成为一门科学，而是力求成为一种独立的知识。康德不敢以这种方式为形而上学辩护。无论是休谟和密尔学派的经验论者（也许是因为一般说来他们对形而上学很冷淡），还是西格瓦特一类的唯心主义者，也都下不了这样做的决心。要知道要这样做了，就不能不怀疑理性的真理性——而这对所有哲学家来说是绝对不能允许的。于是，便不能不允许非科学的、幻想性的形而上学的存在，谁会这么

---

① 鲁道夫·洛采（Rudolf Lotze，1817—1881）在其大部头的论著《微观宇宙》（Mıĸroĸos mos）（第3卷，莫斯科，1866—1867年）发挥了形而上学–宇宙人类学思想，力求综合德国古典哲学的原则，创造一个建基于其当时科学基础之上的统一的世界画面。在《逻辑学》（1874）中，采用了后来李凯尔特和胡塞尔使用的“意义”（значимость）这一概念。——原编者注

做呢？哲学宁愿采取中间道路。哲学虽不觊觎绝对真理，但也不会放弃理性的主权。实证科学的存在和迅速繁荣这一事实，就证实了这一点。而在逻辑学中，没有出现比西格瓦特和洛采那样的供认走得更远的现象。

为了证明诸如此类的自我克制，人们开始想要把心理学和认识论观点加以区分。认识论的任务并不是弄清我们认识的起源。它的工作仅限于鲜明展现认识的结构，和思维借此得以将人们引向真理的、各类法则之间的内在关联。至于这些法则是从哪来的，这不是认识论的事，而是心理学的工作，而且，认识论的任务不应与心理学的任务有任何交叉。

我们马上就开始探讨这一论据，由于胡塞尔和上个世纪末的新康德主义者一样利用了它，而使得这个问题对我们尤为重要。但对我们来说，最重要的首先是要强调指出这样一个情况，即胡塞尔既不愿明确地，也不愿包容地接受无论以何种形态出现的相对主义。对他来说，专有相对主义和个人相对主义同样荒谬。胡塞尔的一大功绩即在于有这种决心。在此就该摊牌，并向胡塞尔那样来提出问题了：或是人类理性有可能说出对人、对天使和神祇都同样必要的绝对真理；或是被迫放弃雅典人的哲学遗产，并恢复被历史所戕害的普罗泰戈拉的权力。

我们知道，胡塞尔在对旧认识论的批判中，采用了一个经典论据：凡包含有与理论自身相抵牾的论点的理论，都是荒谬的。而为了建构他自己的认识论，胡塞尔采用了一些别的论据。为了使其免遭“心理主义”的打击，胡塞尔和新康德主义者一样，试图把认识论观点与心理学观点严格区分开来。而为了证明理性，他发挥了

它自己的理念论，该理论与柏拉图和中世纪现实主义的理论十分接近。不妨让我们对这两种理论作一番分析。

认识论观点和心理学观点，能够精确地划分开来吗？认识论，或确切地说，认识论的颂扬者们，究竟是出于何种目的，需要如此精心地保护自己，以防备各种谱系论的查询呢？在其所著《逻辑研究》的第 1 卷和第 2 卷中，胡塞尔数十次地反复指出，他不想涉足谱系学问题。“我们认为可能有事实证明逻辑概念有其心理起源，但我们否认以此为据而得出的心理学结论。”我们为什么否认呢？“心理学论述相应的抽象概念是如何产生的问题，对我们这一学科来说，不具有任何意义。”这也就是说，无论真理的来源是什么，都无法改变这样一个事实，那就是：真理存在着，是它在支配着我们，因此，我们的工作可以归结到一点，那就是通过不偏不倚的分析，为自己弄清真理借以行使其最高权力的那些方法和规律。为了鲜明起见，认识论愿意将真理与道德作一番比较。道德家们的任务，如他们自己所说，根本就不是解释和说明“善”的起源。道德家们和认识论者们一样相信，善不会“在自己身上”自发产生。只有当问题涉及有生有灭的现实对象时，才可以谈论起源问题。至于说在时间之外的理念，那么，它们永远都会有、永远都有过、将来也还会永远都有——而且，即使现实世界根本没有产生，或是虽然产生了，但即刻又退回到了它由以产生的虚无中去了，即使是这样的时候，理念也还是会有的。

真的就是真的。如果我们停止在查询起源问题上，那么，竭力探索绝对真理和绝对善的认识论者和道德家们的任务，便会减轻和简单得多。对于那些宝座的觊觎者来说，认识论探索永远都是

危险的。不妨让我们尝试用功利主义者或经济学唯物主义者用过的方法来“解释”道德，则其主权问题立刻就会变得清晰透明起来。柏拉图深知这一点，在其所有的推论过程中，他都把善作为基本原则。在分析人的行为时，他发现，人的行为总是取决于某种完全独立的因素，我们无论如何也无法根据我们的日常生活经验而将其纳入我们所熟悉的其他某些本质中，也就是说，它既非有益，也非快乐，更不是某种别的什么。杀死一个人，会让我体验到快感，因为我从此摆脱了一个对手，可以从中获得很大的好处，因为我把死者的珍宝据为己有，或甚至占据了他留下的宝座，所有这一切都是可能的，但尽管如此，我的行为仍然是并将永远是不好的。之所以如此，仍然不是因为我对死者造成了危害。我们不知道，说不定，被我打死的那个人，从此以后竟摆脱了尘世的烦恼，直升无比美满幸福的极乐世界。因此，我的算盘非但没打错，倒是打对了。可尽管如此，我还是做得不好，而且，世上还没有一种力量，能够将罪恶的烙印，从我的行为上抹去。反之，如果为真理而痛苦，如果我的全部财产都被人夺取，如果我被投入监狱或是被处以死刑，我还是做得很好，而且，无论是人、是恶魔、是天使、是神祇，无论什么都无权将我的好行为变成坏的。善拥有其主权，它不承认在其之上有任何权威。就连普罗提诺这个在这一方面不曾像柏拉图那样持续不断地经受考验的人，也谈论“不受节制的善”，说可以用道德的自主性、自律性来将其译为现代哲学用语。在专制君主制国家中，那些个宫廷御用律师不正是如此这般地发挥着论述皇帝权利来源的理论吗？

御用律师们是从不允许也不会允许人们讨论专制政体思想的

历史演变过程的。按照他们的观点，君主是任何权利、任何人的权力的来源，既然如此，其权利就不可能导源于别的某种东西。这些权利在时间之上，在时间之外，是最高存在物。而在神学那些漂亮的辞藻大行其道的场合之下，上天本身成为君主权利的来源。君主是上帝的宠儿，是受过登基涂油礼的人。只有如此这般的解释或不允许任何与此相悖的解释，才能保证使绝对专制思想拥有其所向往的专制权利。要知道，我们曾经亲眼目睹了一种奇迹般的变化。尼采从试图阐释道德走向了“在善恶的彼岸”这一公式。或确切地说，当善在尼采眼中丧失了它的魅力和支配他的力量时，尼采开始探索在其支配之下任何人都不再愿意对善顶礼膜拜的“道德的谱系”。

其实，这也正是认识论者之所以如此顽固地坚决不愿与认识论中的谱系和逻辑问题对质的原因。而彻底抛弃谱系问题在他们也不大可能，因为那样一来，他们就不得不接受早已被当代清醒的思想界搞得彻底威望扫地的形而上学或神学假设。实际上，胡塞尔、埃德曼或西格瓦特，都不可能继柏拉图之后，认认真真地发展既往病史理论，或是引证直接从西奈来的摩西十诫！就连柏拉图将理念实在化的做法也遭到了胡塞尔的反对。其所提出的任务是仅以自然人为据来奠定哲学的基础的。因此必须赋予自然人以绝对权力。胡塞尔为达此目标而采用的否定法，与新康德主义者的并无二致：他不允许自己通过探索理性的起源来检验理念的诉求。但他所做的不以此为限。他提出了自己的理念论，其任务是以实证方式证明我们对理性的无限信任。不妨让我们较为详细

地探讨一下这个理论。[1]

四

胡塞尔是从为一种(或理想)客体及个别(即现实)客体辩护来开始其探讨的,“相对或经验心理主义和唯心主义之间的区别点正在于此,而协调一致的(也即不包含内在矛盾的)认识论的唯一可能性也寓于此。”在此,为避免误会起见,胡塞尔又补充说,他所说的唯心主义根本就不是指“一种形而上学学说,而仅指认识论的这样一种形式,该形式一般说承认客观认识的可能性乃是一种理想条件,并不用心理学的阐释排除客观认识。”这两个论点对于胡塞尔的哲学思想具有决定性意义。他追求客观认识,承认理想的存在,但他又确信,自己没必要求助于形而上学。理念论之所以有意义,仅仅是因为在他看来,他是通向形而上学发现的一条通衢,反之,他之所以认为理念论是真理和永恒,仅仅是因为它植根于形而上学的幻象。笛卡尔也同样如此,其出发点和根据对胡塞尔并非没有影响。形而上学前提乃是思维的必要条件。当胡塞尔声称不能把认识相对主义化时,当他批判为相对主义辩护的埃德曼将存在相对主义化时,他写道:“因此,一种特殊的、可以说逻辑的超人

---

① 胡塞尔在《逻辑研究》第1卷中断言,逻辑法则作为一种“规范化”和“法则”的理想的独立性,是按照某种东西是正确还是不正确、思维活动是否真实存在以及其一般说是否存在来决定的。在第2卷中,他仍然坚持这样一种形式观点,但强调的重点转移到逻辑法则的理想性概念上了,转移到一般的理想概念、自明性、真理自身和存在自身概念上了。现象学其构思最初就是在此得以表述的,现象学被认为是对在原初自明性的直接体验中理想(本质)“存在”现象的描述。——原编者注

是可能存在的，对这些逻辑超人来说，我们的奠基工作是完全不必要的，必要的是另外一种东西，而且，在我们是真实的东西，在逻辑超人却是假的。对于他们来说，确定无疑的是，他们并未体验到他们所正在体验的那些心理学现象。而对他们来说这以及诸如此类的东西却是假的。当然，我们这些普通的、讲究逻辑的人会说，这些生物缺乏理性，他们谈论真理，却抹杀真理的法则，他们断言，说他们有自己的思维法则，并否定一般法则的可能性所依据的东西。他们一方面断言而与此同时又允许对被证实物的否定。于是乎，真理与谬误、存在与非存在，在他们的思维中失去了相互之间的区别。"——听到这些议论，我们会不由地想起把笛卡尔引向"因果认识"的思考。众所周知，笛卡尔把它的怀疑发展到了极端。他深知推想，上帝以在一切方面欺骗人为目的。但有一点上帝是无法骗人的：那就是人的存在。因为，即便是被骗，也须以存在为前提。[①]其实，胡塞尔也正是这样反驳相对论者的：你否定什么，相对什么都随你的便，可你自己的存在及有关你存在的真理，你是无法否定的。因此，你已不是什么相对论者，而是和我一样的讲逻辑的、专制制度的拥护者。

看来，这一论据是根本无法反驳的：一遇难题，柏拉图的遗产（因为笛卡尔的论述效法的是柏拉图）就会来解救。

---

①　"然而要知道有一种骗子，他极其强大而狡猾，他利用自己所有的技巧来达到一个目的，就是永远把我欺骗。但毫无疑问的是，如果他想欺骗我，我首先得是存在着的；让他随便怎么欺骗我好了，但他仍然不可能使我成为虚无，只要我还能够思想我是虚无的话。"（笛卡尔：《形而上学思考》，见《笛卡尔论著选》，莫斯科，1950年，第342页。）——原编者注

可这里有一个有趣的问题。我已说过，柏拉图本人尽管也以为这种看法对，但还不够：他到另一个，即彼岸世界去寻找真理之根。笛卡尔也同样是这样。当人发现上帝不可能在一切方面都欺骗自己时，他似乎会热烈欢庆人类理性对一切参与反对他的阴谋的、高尚的和卑下的势力的全胜。顷刻之间，他似乎也的确在品尝着胜利。但你再读几页过去你就会确信“自然人”，以我们现在对这个词的理解，还是不够的。同是那个笛卡尔，刚刚向我们证实上帝不会欺骗我们的笛卡尔，却又开始不安起来，而且，和柏拉图完全一样，他开始寻找形而上学的避难所(asylum metaphisicum)，按我们的概念，此即无知的避难所(asylum ignorantiae)，[①]或用胡塞尔的术语，即智性。在他说来，仅相信上帝不会欺骗我们，也就是说，即便他想欺骗，他也无法做到比人更狡猾，但这远远不够。他证实，上帝不愿当一个骗子，因为这和他作为一个最高存在物的尊严不相容。而且，归根结底，他对理智的信任也是奠基在这一信念之上的。显然，这已经不过是软弱的证明(testimoni um paupertatis[②])。笛卡尔亲眼看到，以天然理性战胜上帝，这在人是无法办到的，因此，无论你愿意也好，不愿意也罢，面对宇宙的造物主，你得屈膝下跪，但不是向他要求真理，而是恭顺地向他祈求仁慈。如路德所写的那样：“人应当相信自己的事业，应当像一个手脚无力的麻痹症患者那样含着眼泪祈求造物主的仁慈。”(Oportet ergo hominem suis operibus diffidere et velut paralyticum

① 参阅斯宾诺莎：“这样一来，人们便会不断地询问原因之原因，直到你终于求助于上帝的意志，即无知的避难所为止。”(《伦理学》，第1卷，第36则)——原编者注

② 按：转义为软弱、无能等等。——原编者注

remissis manibus et pedibus gratiam operum artificem implorari.)[①]

我先前已经提到过的、为了它不得不一而再再而三地回到认识论的那个问题,又出现了:谁对?是那些只有在形而上学领域里才能找到绝对真理,并只有在那里才能抵御实用主义的古代哲学家们吗?还是那些摒弃了形而上学,并被迫以对人类理性最不具有挑战性和屈辱意味的方式接受实证主义的近代哲学家们?最后还有胡塞尔,他相信并以一个具有坚定信仰的人的全部的无以遏止的狂热证实,人即便不向形而上学求助,也能摆脱实证主义,人尽管知之甚少,或并非全知,但一旦知道,便是真的知道,因此,无论是神祇、天使还是魔鬼,都无法与人的真理争辩。然而,胡塞尔对吗?所有的认识论所力求解答的,就仅只是这个问题。对于这个问题这样或那样的解答,预先决定着一个人哲学的面貌。确切地说,这样那样的哲学——如果它允许人们以哲学的名义称呼它的话,则也是一种思想趋向,能引导人走向相应的认识论。人以其全部存在感觉到,生活业已溢出了能被所有人都同等接受的判断所表述的,和用传统方法论论证的真理的范围,因此,无论是西格瓦特和埃德曼的特殊相对主义还是胡塞尔那不可遏止的理性主义,都同样无法使他满意。在第一种场合之下,人显然是不愿意越

---

① “人不应信任自己的事业,而是应像一个瘫痪病人那样张开软弱无力的手脚,应当含着眼泪祈求造物主的仁慈。”舍斯托夫引用的是路德另外一段与此相仿的话:“在得到第一次神恩时,犹如得到神的荣誉时一样,我们应当消极,像女人临产时那样……”还可参阅舍斯托夫在此并未注明出处的另外一段话:“为了基督,为了精神的福祉和公正的事业,我们得认为自己是虚无。就像一个瘫痪病人一样张开手脚……”——原编者注

过实证主义的范围，因为它不是来自一种理论构想，而是取决于一种想要在一个比较了解、早就熟悉的，因而十分可爱的生存条件下生活的习惯，而人的生存——也许这听起来有点似是而非——植根于一种人无以企及的形而上学需要，这种需要在时间之前即已无所不在地被赋予个体的“理性”，或是使其永远只知道自己的皮壳，只有在这种情况下，人才愿意整体地接受胡塞尔的论据。的确，特殊相对主义和个体相对主义无任何差别。无论前者还是后者，都是在把我们的真理的世界变为幽灵和梦的世界。逻辑学和认识论所赋予我们的无可置疑性和牢固性的全部保障，都消失了：我们必须生活在永久的无知之中，永远忍受或是准备接受任何随便什么东西。此时此刻哲学公设不仅不能给人以安慰，反而使人更加不安和激动。哲学还在巴门尼德时代，就已许诺给人以牢不可破的真理和绝不颤抖的心脏。而且，如果胡塞尔的的确确不光弄清了传统认识论的相对主义，而且，还在自己的心灵中克服了它，并且在人类经历了数千年之久的惊恐不安以后，把最终的安慰还给了它——那么，难道他把认识论提高到了一切科学之上有什么不对吗？我们行将懂得的东西是多是寡，这已经是个时间的问题，既然已经证实，我们所知道的东西，不光对人，而且对于神祇来说也都是一种知识，此时此刻，笛卡尔说什么上帝不愿当一个骗子的那种假设，当然显得很成问题，而且，和西格瓦特所提的那一公设一样，完全是多余的。而柏拉图的既往病史说也是多余的，他同样无法使我们产生更多信任——今天谁还会一本正经地说什么：我们的灵魂早在我们诞生之前就曾在另一个世界里生存，而现在，在此在生活中，灵魂仍在追忆着它在那里时一度曾见到过的真理？

那就让人的灵魂在其诞生之后才首次产生吧——我们的科学、我们的知识，不害怕任何诸如此类的东西。理性不会出卖人的。除理性之外，不可能有任何其他权威。

而胡塞尔又是如何克服相对主义的呢？

这个问题的答案与什么是认识的对象这个问题有关。这当然是个基本问题。柏拉图和亚里士多德早就证实，认识的对象不是个别，而是一般。中世纪现实主义的主张亦复如是。只是到了近代，科学思想才感到，不可能把一般当作对象来谈论。这样一来，以康德-费希特哲学为基础，甚至产生了李凯尔特的著名学说，即认识的对象是“应有的东西”。① 这位弗赖堡的哲学家觉得，“应有的东西”最终会把可怜的人类思维从它在其中无助地挣扎了数千年之久的那张网里解放出来。和胡塞尔一样，李凯尔特使出全身解数竭力想要摆脱相对主义这只抓撕着一个以哲学方式运思的人的学术良心的野兽的利爪。可是李凯尔特的欢乐并未持续多久。人们很快就搞清楚：“应有的东西”不是一帖治疗怀疑病的良药，它只适于做能使人失去感觉的麻药，并且，就是这样，其药性也难以持久。胡塞尔完全是以另外一种方式来解决这个问题的。他复活了柏拉图的理念说和中世纪的现实主义，当然，他给予后者以自己特有的阐释。

---

① 按照李凯尔特的观点，真实判断的必然性根本不仅取决于逻辑的关联，而且首先取决于对真理的价值判断。这一必然性就是应有的必然性。它要求我们承认或是不承认。真实的要求承认。认识的对象不是存在，不是现实性，而是应有。参阅李凯尔特（Rikkert H）：《超验主义哲学导论：认识的对象》（*Der Gegenstand des Erkenntnis*，喀山，1904 年。——原编者注

首先，胡塞尔把个别人的真理判断行为与真理对立了起来。我说出一个判断：2 乘 2 等于 4。这是我的判断，当然，也是一个纯心理活动。因此，作为一个纯心理活动，当然可以成为心理学研究的对象。但是，无论心理学家为我们揭示了多少现实思维的法则，无论如何，他也无法从这些法则中，推导出使真理借以区别于谎言的那一原则。相反，他的所有推断都已表明，有一种供他使用的标准，他借助于这一标准，使真理和谎言区别开来。二二得四这一判断，如果是作为个别人伊万或是彼得的判断，那它根本就不会使认识论者感兴趣，他所感兴趣的是作为真理形式的 2 乘 2 等于 4。关于同一对象个别人的判断可以有上千种，而真理只有一个。“如果自然科学家根据杠杆原理和引力定律得出了机械运行法的话，他当然会在这一过程中体验到某种主观行为，但其思维的主观联系与一种客观的（亦即与在这一自明性中应用的‘主观性’是同一的）意义统一体相适合，这一意义统一体即其所是的那种东西，无论什么人在思维中或是在实践中实现它，它同样都会被实现。”胡塞尔在其《逻辑研究》的第 1 卷中，对这同一个思想的表述更加明确：“如果所有相互挤压的物体都消失，万有引力定律也不会因此被抹杀。定律仍将存在，只是失去了实际应用的可能。要知道这一定律关于引力物的存在什么也没说，它只是在讲述引力物自身所固有的东西。”在这种和那种场合下，胡塞尔都强调指出，认识论者所关注的，不是同一个或许多个个别人个别心理体验的相似性。问题不在于，当我、你以及千万个不同的人，在论述杠杆原理或万有引力定律时，都有着相似的心理体验，并把这一体验用相似的用语表述了出来。如果我们想要正确地理解胡塞尔，这一点就必须

念念不忘。在《逻辑研究》的第1卷和第2卷中，胡塞尔不止一次地谈到这一点，因此，这在他那里乃是一个主导动机。因此，不妨让我们在引用能够说明其思想的另一段文字："论点A所表达的东西，乃是一个超越数，当我们在书中读到这句话理解这句话或是对别人说这句话时，我们心中所想的，不是我们思维体验中一种个别性的特征，而是它的一个总是在重复出现的特征。这一特征在每个个别场合下，都是个体性的变化着的，但所说出来的这一论点的含义，却应当是同一的。如果我们或他人在重复着同一个论点时命意相同，那么，在每种场合下，都会出现一些异类现象、异类语词和理解要素。然而，与个体体验无穷的多样性形成对比的是，这些不同话语中所表达出来的东西，处处都是同一的，而且，在严格的意义上，还是等值的。无论有多少人和多少判断活动，该论点的含义不会增值，该论断在理想的、逻辑的意义上始终是唯一的。在此，我们坚决主张意义的严格同一性，并不是按照对精细划分的主观倾向，而是出于毋庸置疑的理论信念，把它与意义常在的心理性质区分开来，只有这样才能胜任逻辑学的主要任务。而且，这里所说的，并不是那种其结果可以在其所提供的阐释的结果中所证实的简单假设。我们是把这种假设当作可直接接受的真理而采用，并在有关认识的所有问题中，作为最高权威——自明性——而加以引证的。我看到在重复性的概念和判断行为中我思索着，而且也能够完全同一地思索着，概念或观点都是同样的；我能看到什么地方在谈论观点或真理：A是一个超越数，我所指的最不可能是某个什么人的个人体验或个体体验要素。我看到这一反省性话语的的确确把普通话语中视之为意义的东西当作自己的对象。最

后，我认为在上述所有论断中，我所思索或是接受的东西（如果我表述它的话），是同一的和不变的，我思索或是存在，也就是思维着的人和行为的存在或是不存在。我们在此所主张的这一真实的同一性，不是别的什么，而是类的同一性。这样，也只有这样，作为一个理想生物，他才能囊括个体唯一的分散的多样性。”此外还有，“理想对象由于真理而存在……这，当然不排除这样一种情况，即这一存在的意义以及与其有关的定义的意义不完全和不纯粹是同一的，这是指承认或是否认显示主体之后有一真实的谓语，有其性质。我们不否认这一点，相反，我们还强调指出，在存在着的，或是——这也同样如此——对象的抽象统一的范围内，一般说有一基本的范畴性差异，对此我们不能无视，不能把理想存在与现实存在分开，也不能把作为类的存在与作为个体的存在分开。但这一差别却不能取消在对象概念中的高度统一。”最后，“每个例子都能使我们显而易见地确信，在认识中，类成为对象，而且，就对类的关系而言，可以有与个体对象同样的逻辑形式的论断。”

五

这就是胡塞尔理性主义所赖以支撑的三个主要论点。第一，允许有排除任何理论论断存在的理论，是没有意义的。胡塞尔这一取自古代哲学而且被我们时代所有认识论者当作是无可争议的论断，被它主要用来推翻现有的认识论。他的第二个论点同样也不是什么新的东西：即把认识论观点与心理学观点对立起来。这一论点，如我们已经说过的那样，是新康德主义者在论证康德那一

著名学说，即理性支配着自然法则时已经提出过了的。胡塞尔的独特之处仅仅在于，就连在表述第二个论点时，他也表现了一种非凡的勇气和决心，这赋予这位杰出思想家的全部论著以特点。虽然胡塞尔把他的《逻辑研究》第 2 卷称为现象学和认识论研究，但实际上，他为自己所提出的任务乃是摆脱在其本意上的任何理论。在该书的一个脚注（第 119 页）中，在表述他本人所采用的用语“抽象理论”时，他写道：“理论一词在此并不完全恰当，因为从下文可知，我的任务不在于表述理论，也即从事阐释（他在文本中把 aufkl ären[解释]与 erklären[宣称]对立起来了）。”因此，也许我们可以说，胡塞尔的认识论所力求做的，乃是取消任何认识论。这对理性主义来说，当然会是一个伟大的胜利。因此，实际情形是，归根结底，理性不需要加以论证，而能论证一切。而且，说实话，胡塞尔的感觉是对的，即应该这样也只能这样来提出认识论问题。也正因为此，他才会如此坚定地捍卫自己的第一个论点，并如此勇敢地贯彻这一论点。出于同样的原因，他坚持理想对象的存在或是生存，对此我们可以经由直观来予以鲜明的确证。而胡塞尔，如我们所记得的那样，将理想对象与现实对象纳入同一范畴，其所根据的，是现实对象的基本属性——存在或是生存。如果这些“论据”的的确确是无可辩驳的，那么，胡塞尔就可以认为自己的事情已经做完了。心理主义就得永远抛弃绝对真理统治的王国——哲学领域。科学就有权平平安安地向前进，不必担心来自后方的任何打击。它的所有决断都将是最终的和不可逆转的。在它旁边和在它之上，也不会有任何更权威的审级。事情就会是他所说的那样：“罗马发话了，一切就都结束了。”

我重复一句，应当给胡塞尔以公正的评价。在当代任何一种认识论里，问题都没有像胡塞尔提得那么尖锐、勇敢和公开。胡塞尔不愿做出任何妥协：或是一切，或是一无所有。当人类寻找真理的时候，自明性或许就是人类精神所追求的那最后的一点。这种自明性是人的手段完全可以达到的；抑或一个混沌和疯狂的王国理应莅临大地，在这样一个王国里，所有人，只要它不是懒得伸手，就可以染指理性的最好统治权，就可以拥有理性那帝王权杖和王位，而"真理"也压根就不像迄今为止精密科学所曾寻求并发现的那些不可动摇的结论。那样一来，人们恐怕就不得不以金口玉言来回忆胡塞尔弃之如敝屣的那一不成熟的"智慧"，也许甚至还会回想起占星术和炼金术。所有这些东西，当然并不是什么科学，而是一些类似科学的体系，其所依赖的，也是理性。也许，就连天主教神学也能让人大大地松一口气的：要知道，无论如何，托马斯·阿奎那也曾是亚里士多德的忠实信徒。

总之，还是让我们进一步来考察一下胡塞尔的"论据"吧。我所说的论据一词是带引号的，因为，向观点和自明性发出呼吁的胡塞尔，如我们所知道的那样，为自己规定的任务，是使自己摆脱证明什么的任何必要性。它赋予任何其他科学以宣称，现象学的任务处于任何证明的彼岸。他的任务不是宣称，而是解释（Ⅱ，120）。这样一种观点，即允许有否定任何理论的可能性存在的理论，是不可思议的，因而，也是不可接受的。或是如亚里士多德所说的那样，这样一种理论是自我取消的理论。

我们记得，胡塞尔正是用这种观点来驳斥他从西格瓦特、埃德曼、密尔等人的认识论里所发现的那一特殊的相对论的。这一观

点的确是那么不容辩驳吗？也就是说，如果我们承认，我们的真理，乃是人类的真理的话，我们是否便会因此而给自己的思考注入这样一种成分，该成分使我们的思考成为百无一用的，并将其变成一些空洞无力的声音？

初看上去事情似乎的确就是这样。无怪乎雅典哲学会在数千年中如此牢固地统治着人类的大脑，而且，除此之外，还有胡塞尔引以为据的自明性。我们确信，一种取消自身的论点，是无意义的。

然而，另一方面，一种使人惊异的事实，吸引了我们的注意力。无论人们曾经多少次地想要把不祥的相对论逐出哲学，可它仍然持续存在着，而且，它的生命力和感染力，在经历了数千年的流浪和无家可归的存在以后，不仅没有消退，反而显而易见地有所增强。就连胡塞尔本人也证实，就连一些最诚实、最睿智的学者，也以这样那样的借口，丝毫不顾及从古以来加之于相对论身上的“水与火隔离”(acguae et ignis interdictio)，[①]不光保持与顽固不化的罪人的经常交往，而且，还对其表示各种敬意和尊崇，似乎他是一个品格高尚的人。这里的秘密何在？为什么就连理性之父所发出的雷鸣般的诅咒也显得如此无力，以致胡塞尔也被迫再次提高自己的嗓门，大声宣称要将几乎所有当代哲学协会及其最杰出、最忠诚的代表全部都革出教门？胡塞尔没有也不可能为自己提出这样的问题。其哲学追求的全部性质禁止他把现实和历史当作一种完

---

① 这是古罗马对犯有重罪的犯人的一种惩罚措施，与剥夺公民权和流放相同。——原编者注

全独立的因素来对待。对于持自主理性首位说的胡塞尔来说，现实永远都处于第一位。他预先就完全确信，任何事实都应纳入人的思维范畴，因为思辨具有非经验性的所有纯洁性："我们无法证实从逻辑和几何学观点看是荒谬的东西，从心理学看却是可能的。"(wir werden uns nicht zu der Überzeugung entschliessen, es sei psychologisch m ö glich was logisch und geometrisch widersinnig ist.)(Ⅱ,215)

站在胡塞尔的立场上来反驳胡塞尔，当然徒劳无益。你刚想张口反驳，立刻就被他封住了嘴：既然你允许一种观点有排除任何其他观点之可能，那么，你所说的，便只是些毫无意义的话语，因而也就无权发言。

但还是让我们来做这样一个试验。一般说，胡塞尔是避免形而上学的，也就是说，他干脆不喜欢形而上学，而且，对它也不感兴趣。但是，只要形而上学的表述不是像"精确的科学真理"，而是作为假设性推断，而且，其表述也不包含内在矛盾的话，他还是乐于倾听无论什么样的形而上学假设的，甚至会认真地对待它们。

喏，让我们以笛卡尔想到的一个假设为例。这一假设，按照各种形而上学观点看，尽管是不能接受的，却是可能的。让我们设想上帝是喜欢欺骗人的，而且，他的的确确是在欺骗人。我们知道，正如笛卡尔所指出的那样，为着要欺骗我们，上帝仍须那样做，以便让我们存在，甚至还须让我们知道我们存在这一真理。可是，随后，尽管这有违他自己的意愿——因为不这样上帝就不可能把我们来欺骗——，上帝还是把这唯一的真理交给了我们，之后他就可

以平平静静地在一切其他方面来欺骗我们了，而且，还迫使我们相信，我们所有的其他真理，也都如有关我们存在这一真理一样，是无可置疑的。当然，那个怀着愤恨之情否定上帝——这一至高至善的生物——会骗人这一思想的笛卡尔也许是对的。然而，兴许笛卡尔错了呢？这位新理性主义的奠基人尽管有其全部的天才，但对天意的目的和途径仍有可能有所不知。况且，无论如何，笛卡尔说上帝不可能是个骗子这一假设，也不过是一个纯形而上学性的推断，因此，胡塞尔那种纯粹脱离经验的、将一切论点都归于自明性的理论，绝不可能以之为据。因此，事情也许是这样：上帝在除了人存在着这一点以外的一切方面，都在骗人，其他一些生物——比方说上面所说的、谁都无法把他们欺骗的、能都见到真正的真理的天使和上帝本人——的存在也就成为可能了。这是怎么回事？对于他们来说，人类的真理恰恰就是一种对人来说是特殊的、适宜的、有用的和必要的（也许是不适宜和有害的），但在彼岸世界中无所依凭的真理。据说，我们无法想象有一种与我们的意识截然不同的另外一种意识的存在，但这完全错了。自然好像故意不光欺骗我们，而且，让我们对我们是一个骗局的牺牲品这一点产生永恒的、痛苦的怀疑，为此，自然常常将我们置于这样一种状态，在这种状态中，“自明性”与充当胡塞尔认识论支柱的那一“自明性”完全不同。让我们回想一下醉酒状态、吗啡或鸦片的作用，想一想迷狂状态，最后还有，比方说，由不眠状态顺序过渡到梦的状态。与此类状态下的人相比，一个梦中人可以被当作仿佛是一个另一世界的生物。他有他自己的现实，一个与白日里的现实绝不相像的现实。最后，一个做梦者还有——而这对我们来说是最

重要的——自己的逻辑和自己的先验论，而且，这是一些这样的逻辑和这样的先验论，即它们是甚至与西格瓦特和密尔之类的相对主义者所接受的相对真理无任何共同之处的逻辑和先验论。而且，他们的逻辑同样也以自明性为基础。如果一个人梦见他成了中国皇帝，并作为中国皇帝而在几何点阵上雕刻出一些不具有任何共性的（彻头彻尾的梦和一并呈现给我们的如此这般的现实）组合字，他也一点儿都不会觉得他的观念和判断从中形成的那些成分有什么矛盾。相反，这类事，每个人根据自己的经验都知道，经常在梦中出现。如果一个正在做梦的人突然产生疑问：一个用汉语连一个字儿也不会说的人，一个生在俄国或是英国的人，居然能在几何点阵上雕刻出组合字，或是居然能成为中国皇帝，总之，对于一个做梦者来说，如果有关彼岸"真理"的既往病史力求妨碍此岸思维，以及内在论推断的"自然"和"合乎规律"的进程的话，梦的逻辑便开始行使其自己的权力，并与不能容忍也不允许有任何怀疑的"自明性"一起，将我们引导向这样一个信念，即我们全部的既往病史，都不过是无孔不入的相对主义，因为正如对一个做梦者来说这是显而易见的一样，中国皇帝从来就不是，也不可能是一个中国人，正如组合字必须要在几何点阵上雕刻一样。总之，战胜怀疑的"自明性"想要成为最终审级的、善于依据自己的意愿支配一个处于幻觉中的人的思维的"自明性"，在与清醒状态具有同样性质的梦中，也起着同样的作用。[①] 此外还有：在梦中我们往往还会突

---

① 试比较托尔斯泰《忏悔录》的结尾部分："这时，和梦里常有的情形一样，我觉得我借以支撑我的那一机制，是自然而然的、一目了然的、毫无疑问的，尽管在醒着时这一机制不具有任何意义。"（见《托尔斯泰全集》，第 23 卷，第 59 页）——原编者注

然感到，在我们面前上演的所有这些事件，全是虚假的，它们是我们想象力的产物；感到我们不过是在睡觉，而要让我们自己从虚假和疯狂的先验之网中挣脱出来，我们就得从梦中醒来。也就是说，在梦的状态下，在那些可以成为只对同族类才有意义的真理中，我们身上突然出现了两个不是专有而是绝对的真理。如果说我们在梦里也能如胡塞尔和雅典人那样推理，那我们应做的，恰好就是把这两个真理作为包含有内在矛盾的来加以反驳。既然我们推断我们彼时正在睡觉，推断我们是在睡觉也是虚假的。人类将朦胧的真理和存在等相对化了。然而，我们的信念，即我们正在睡觉，而为了求得真理，就必须醒来——我们的这样一种相对性判断实质上是唯一真实的。真实的，也就是唯一可以引导我们摆脱无意义的、无法忍受的、屈辱的、噩梦般的幻梦的虚假性的一条出路，这样的事例难道还少吗?

六

我根本无意把我们的生活与梦境相提并论，并继续两者之间的平行对比。况且也没有必要这么做。对我来说，重要的是弄清，胡塞尔的第一个主要论据根本就不像一般公认的那么可怕。我们并非总是有权根据结果推出结论，也并非总是需要对判断可能包含矛盾如此忌惮。存在着某种界限，在该界限之上人已不再受一般逻辑法则的支配，而是受人们尚未为之找出，而且也许永远也无法为之找出相应名称的某种别的什么东西的支配。正因为此，我们不应过分信任我们的那些非经验性真理，而应不管不顾所有哲

学传统，及时地将其抛在一边。因此，如果硬要把认识论观点与心理学观点分开，那么，兴许效仿埃德曼和西格瓦特的榜样，可以说，将相对主义从认识论论断的总括号内移到自己的认识论中，反倒更正确一些。这样一来，至少它遵守了人们合理地向认识论提出的基本要求：前提得到了清晰而又明确的表述。在这种条件下，你仍不失为一个实证论者，而且也不必跨越内在性的疆域。胡塞尔和易卜生笔下的勃兰特[①]一样，在观点上不愿做出任何让步，与此同时，却又害怕或是厌恶形而上学，结果——尽管他对此毫未起疑——变得一筹莫展、毫无出路。他还清楚地看到，一个决意将真理相对化的人，会得出多么荒谬的结论，但他却压根没有发现，如果我们不跨越内在论领域，而想把我们的真理绝对化的话，则我们所面临的威胁丝毫也不亚于前者。让我们略为详细地探讨一下这个问题。

胡塞尔有关认识对象学说的(胡塞尔自己认为，与任何别的哲学家相比，他的学说与莱布尼茨有关“理性真理与实际真理”的学说，与“理性真理与事实真理”[vérités de raison et vérités de fait][②]的联系更近)主要观点，如我们所记得的那样，论证理想——其存在与现实存在一样都隶属于同一范畴——的存在只不过是同一种下的两个类别之一。但理性真理具有一种完全独立的

① 舍斯托夫曾写过专门论述易卜生创作的文章：《胜利与失败：亨利希·易卜生的生平与创作》。——原编者注

② “为对于自外于我们的感性事物的事实真理提供保障的现象间的联系，是通过理性真理来检验的，如同光学现象在几何学中寻找对自身的解释一样。”(《逻辑研究》，第2卷，第382页)——原编者注

存在形式,它根本就不取决于现实存在,我宁愿称其为主要的存在。即便世间连一个活的生物都不复存在,即便所有现实物体连最后一个也消失得一干二净了,一般法则、真理及一般概念,也仍将持续下去。

假使现实世界从来就没有产生过,也不会对理想世界的存在构成什么影响,单有理想世界,也足以包含目前现实世界所被纳入的整个范畴。即便连一个生物也从未思考过 2 乘 2 等于 4,这一论点也仍将存在。即便所有具有重力的物质全都消失,万有引力定律也仍将是万有引力定律,在物质存在之前,就有万有引力定律。

然而,理性真理,或理念真理与现实,与现实的真理有着怎样的关系呢?理性完全自主地发布自己的法则,根本就不必管现实是有还是根本就没有。而且,既然实际上理念是存在着的,它有自己的存在,那么,它又有何必要非得顾及任何别的存在呢?我们是否有权在我们宣扬理性主义学说时,在论证任何无论什么样的现实学说时,不预先就这个问题征求最高统治者、征求"不受任何制约的主体理性"(λόγος ἀδέσποτος)的同意呢?我们还记得,在理性之外再没有任何权威。理性并非一种现实的、心理的东西,并非"此时此刻"(hic et nunc)。理性自身也是理想化了的,它是一种类似以前那些学派所说的"一般意识"或"认识论主体"的东西。而且,理性怎么决定,事情就会是怎样。

因此,你只须向理性提出有关现实对象存在的问题,立刻就能得到最明确、最不容置疑、决绝断然的答案:没有什么现实存在,而且也不可能有。现实存在不过是一种"有矛盾的形容法",它一点儿也不比近视的哲学家不顾理性的禁令而一次又一次地向之求助

的心理主义更好，而是更糟糕得多。[①] 而且，实际上，既然理性是自主的，你又能用什么手段迫使它承认它根本对之不具有支配力的个体性现实呢？总而言之，你又如何能够强迫本身就在强迫所有人和万物的理性呢？又如何能强迫就其本性来说无法容忍哪怕一丁点儿暴力的阴影笼罩在自己头上的理性呢？理性永远也不会容忍对其自身的这样一种限制，因为它知道得很清楚，这一切都意味着什么。至于说现实存在乃是理性最不共戴天的主要敌人这一点，我以为，这已是如矛盾律一样的自明真理，即对于它理性已不允许任何无谓的争论的那样一种真理。一切现实的东西，亦即胡塞尔所谓此时此刻存在着的东西，在理性面前，都是彻头彻尾的荒谬，这种荒谬是任何东西都绝对无法证明的。至于说现实的东西所赖以存身其间的现实性的理念、时间和空间理念，我们尚可接受；但对于现实的东西本身，我们，也即我们的理性，只要它不背离自身，它是不会接受的。因此，如果说现实性就其存在而言尚须理性的认可的话，那么，它迄今为止仍将持续存在于不存在中。换句话说，在理想的和现实的存在之间，或采用胡塞尔的术语，在理性和现实之间，存在着一种不可调和的对立，存在着一场最残酷的争夺存在权的斗争。理性争夺的地盘越大，留给现实的地盘就越小。理念本质的全胜意味着世界和生命的毁灭。因此，与胡塞尔相反，我要说的是：将理念绝对化，就意味着将其相对化，甚至就意味着

---

① 参阅《逻辑研究》，第2卷，第21—22页。胡塞尔在此处写道："没有任何有关真实存在的论断"和"总而言之人和自然究竟是否存在"。("nicht die mindeste Behauprung über reales Dasein"和"ob es überhaupt Menschen und Natur gibt")——原编者注

消灭任何现实。胡塞尔想要通过将两者纳入一个总的存在范畴并赋予其中每一个以同等权利的方法，以弥合理念与现实、理想与现实的鸿沟，非但不是解决问题的好方法，反而使问题模糊了，因为它只能为合法的、比方说，“异类转换”(μετάβασις είς ἄλλο γένος)[①]创造条件，其中隐藏着的，我宁愿说，仍旧还是那个总在被人追打的、已经多少次化为灰烬而每次都能如火中凤凰得以再生的相对主义。在这种情况下，两种存在都属于同一类别，这比用现实来替换理想，或反之，用理想来替换现实，究竟哪种更诱人、更自然呢？

当胡塞尔断言，即便从未有过一种能够认识某种数学法则的现实意识，这种法则也仍将存在时，他当然是在实施一种根本就不可能有的转换——如果他不去假设理念本质的存在的话，即使所有具有重力的物质都消失，万有引力定律也仍将存在这种话，他同样也是不会说的。这一论断即便不是毫无意义的同义反复(在这个问题上，当然不能对胡塞尔有所怀疑)，也是绝对错误的，因为不光在万物消失的情况下，万有引力定律会不复存在，而且，即使万物得以保存下来，这一定律也会终止其存在。何况，密尔的推断也是完全可以允许的：在其他行星范围内的某个地方，(这个地方也许离我们特别近)现在万物不是在相互吸引，而是在自由地或分或合，在运动中不遵循任何预先确定的计划。这样的假设不光可以，而且应该——即使我们不紧跟康德之后承认理性支配自然的法则

---

① 这是一种逻辑错误，指在证明过程中对客体类比的一种转换，即用另一类别进行证明。胡塞尔认为心理学对逻辑的阐释即是一种类似的错误。参阅《逻辑研究》，第1卷，第126页。——原编者注

也是如此。我们有关规律的理念，如胡塞尔所说纯粹来源于经验。显然，胡塞尔本人是知道这一点的，然而，他却认为，必须忘掉这一点，以免堕入教会学界的雅典之父们早在不愿听从理性吩咐的人的斗争中就已宣告革出教门的困境。不，必须，而且也有必要顾及这一点。只有这样才能弄清，即便没有杜撰出个数 2、4 和据以从被乘数中得出乘积——像由个数构成乘数那样——的乘法法则的人的意识，旧的 2 乘 2 等于 4 也无法生存下去。只要记住这一点，我们也就能够弄清，理念本质以及超乎于时间之上的，因而似乎是永恒的存在，乃最具有一种暂时的、易朽的实质。

这有点儿像棋子和国际象棋游戏本身。在国际象棋中——胡塞尔本人将告诉你——国王或王后，总之，任何棋子都是理念本质，丝毫也不会因其现实具现而有所改变。至于说国王是金子做的，还是象牙或是面团做的，国王的大小是形如一头犍牛还是麻雀，国王头上戴的是王冠还是王冕，他的理念本质丝毫也不会因此而有所改变，就如同即便连一个棋子也从未在现实中得到具现、棋子的理念本质也不会有所改变一样。其他棋子亦复如是。与此相应，无论个别经验意识如何接受国王这一理念，理念本身始终与自身相等，而且，就其严格的本义而言，也始终是同一的。而且，我们还可以庄严地宣告，即便是巨灵恶怪、天使神祇，它们从理念中所能见到的，也应与我们人的所见相同。由此我们可以得出这样一个结论，即理念本质上是超时间性的，是永恒的——因为即使是全世界都消失了，国际象棋的理念也仍将存在。然而，甚至就连胡塞尔，尽管他具有全部勇气，也从未想到要以棋子为口实来谈论永恒理念的问题，尽管他在某些场合谈到了棋子……

显然,“永恒的”这个词带有胡塞尔力求避免的模棱两可性,哪怕胡塞尔本人总是力避语词和术语的复义用法。由上文所引例证可以看出,“超时间性”和“永恒性”根本就不是什么同义词。相反,“超时间性”一词就其语义与“暂时的”非常接近。理念本质恰恰也就是暂时本质,任何理性的理由和论据都无法防止它们逃避必然的腐朽,即使它们命中注定还将牢固而又长久地得意下去。我本人倾向于这样的观点,理念的统治不会很快就被取消,而且,甚至也许永远都不会从大地上消失。理念的理由对人的精神具有一种不可抵御的统治力。这种力量如同道德的魅力一样不可抵御。当允许一个人在理念和现实中进行选择时,他总是会站在理念一边,而胡塞尔在哲学上所判明的东西,归根结底,不过是绝大多数正常人内心情绪的一种勇敢而又公开的表现:就让世界毁灭吧,只是要把公正留下;就让生命消失吧,而理念却是不能放弃的。人们曾经这样想,今后也仍将这样想下去,可以预言,唯理主义将享有永久的、安逸的、几乎可以说是“超时间”的存在。

然而,转瞬之间,神奇的童话便烟消云散了。

一些人常有这样的瞬间,于其时也,唯理主义那无上的命令和善这个冷美人的谣曲,突然失去了自己的魅力。于其时也,这些人确信,什么理念,什么善,都不过是人们手工制作的东西。我觉得所有哲学家都有过这样的“光明的空隙”(lucida intervalla),[①]可是人们或是把它们视做心灵弱点的表现,或是不愿,而且也不善于在

---

① 作为一种医学术语,它指的是“意识清明的那些个瞬间”,尤指精神病患者恢复正常理性的时刻。——原编者注

其自己的创造中给它们以充分的表现。我认为理念的奠基人——神圣的柏拉图——是了解这样的时刻的，他那理念论也恰恰是在这样的时刻中诞生的。其实，亚里士多德在其《形而上学》中的某一处地方，已经指出过这一点。他说，柏拉图和他的门徒通过将“物自体”——“人本身和马本身”——和具体语词组合，而得出了理念，可见，他们那儿出现了“人本身和马本身”等等。这一观察是非常细致、非常正确的。的确，物自体并未达到亚里士多德为自己树立的目标，也就是说，他不光使柏拉图的理念威信尽失，而且，还在深入洞悉其最珍贵、最有价值的不可言说和不可理喻的魅力。

普罗提诺同样也有过公开言论，他不光谈到人的理念，还谈到了苏格拉底的理念，而且，他没有像一个伟大的哲学家理应如此的那样害怕堕入不可调和的矛盾。他在一处地方写道(全集第 9 卷第 12 页)：应当说，理念与一般有关，非与柏拉图，而和人有关。在另一个地方，他以同样断然的口气证实(全集第 7 卷第一章开头)：如果有苏格拉底和柏拉图的灵魂，那就也有苏格拉底本身(an sich)，因为，在那里(即在理性可以认识的世界里)，有个别灵魂的存在。显然，普罗提诺对苏格拉底心存怜悯，不愿把他淹没在人的一般概念之中。突然——而这是可能发生的，而且，也许只是在某个瞬间——人会感到，物自体恰恰就是苏格拉底，就是“此时此刻”的苏格拉底，就是那个曾经教导过柏拉图，后来又被雅典人按照阿尼特和米利都的阴谋用鸩毒死了的苏格拉底。没有活着的苏格拉底，哲学无论如何也无法存在——与其在理性可以认识的世界里给他安排一个位置，倒不如干脆不听从理性！

柏拉图对个别性的喜爱，比普罗提诺更加强烈。对他来说，一

般理念只是一层外壳、一副铠甲，他可以借以将他生命中最珍贵的东西，向外人，向公众掩藏起来。只有那些幸运儿才能以其特殊的眼睛，在非常特殊的时刻，能够而且善于看到更好的东西，而且，无论人们推出无论什么样的理论，他们也都能见其所见。给公众看的，必须是“一般”，即永远可以用“一般的”眼睛看到的东西，即可以向所有人显示的东西，即理念。Και ταμευ，δη ορασθαι。[①] 用所有人共有的理性所能理解的，可以是一般，是平均数，至于眼睛，却被认为是各有各的。我们所引用的《理想国》第七章开头对理念意义的形象阐释的含义，就是这样。现实物体，即我们生活于其中的现实物体，只是真正现实的苍白的影子。我们能够看到苏格拉底并赞美苏格拉底，但这还不是真正的苏格拉底，不是在过去的生活里我们的灵魂总能看到的，而且在未来也仍将看到的那个苏格拉底。我们在此时此地所欣赏的狮子、马和柏树，比在真实现实中存在着的狮子、马和柏树，要苍白平淡得多——这使人有时能在极为特殊的灵感时刻恍然大悟。[②]

总之，理念“论”的本质，柏拉图的灵感勃发的幸运时刻以其形态向柏拉图呈现的理念“论”，其实质恰恰在于理念是现实的精髓，“喻说”的存在——有关它，可见存在的形象仅只提供了极其模糊的概念。只是在后来，当要使理念成为所有人恒常的、非暂时性财富的任务从外部确定下来时，当因此不得不面对公众捍卫理念并向任何随便遇到的什么人证实实际上无法加以证明的东西时，总

---

① “我们说，有些‘事物’是可以看见的，却不可思考；而理念可以思考，却不可以看到。”（柏拉图：《理想国》，VI，507c）——原编者注

② 此处指“洞穴神话”（见柏拉图：《理想国》，507c）。——原编者注

而言之，当不得不使哲学成为“科学”时，柏拉图开始越来越多地牺牲现实，并将所有人都“显而易见”的观点推到首位。数的理念论乃是最后一个阶段：要知道你无法想出比算术更显而易见的什么了。因此，如果说起初柏拉图还有权说，现实事物只是理念的阴影的话，那么到后来，他却改口说相反的话了。在他那里，理念成了现实事物的影子——轮廓线清晰之至的影子，这些影子由于在所有人看来都极其明确而能成为一个科目，一种给人以深刻印象的ἐπιστήμη[1]，理念如此一来便转变成为当代科学。对理念，对莱布尼茨和胡塞尔的“理性真理”而言，数学当然是个榜样。按照数学模式建立起来的科学，想要成为解答人类所有疑问的最高法官和权威。的确，如果说最高法官的任务首先在于准确了解应由他分管的一切的话，科学亦应将理念——此词的含义与胡塞尔使用此词的含义相同，也就是说，其中没有，也不可能有现实性——当作自己的对象。现实不知是从哪儿向我们走来的，它整个被永恒的秘密所笼罩，这些秘密不断产生着无穷无尽的、根本无法预料的变化。在现实的这种神秘的可变性中包含着整个生命的意义及其所有迷人的魅力。然而，就连胡塞尔本人也承认，任何科学都无法对付任性无常的现实。科学所能找到的，只有那些不变的，或如胡塞尔所说的“理想的因而也是凝固了的”(ideell, also starr)东西；只有在属于它的那些领域中，它才能自由地当家做主。在这些领域中，合作者，即人本身，也是创造者。的确，斯宾莎诺教导过，而且必须认为是正确地开导过：“由于上帝直接进行的行为，乃是最完

① 希腊语：科学、确实的知识。——原编者注

美的行为，而且，为了要让某种事情发生，所需要的间接原因越多，这种事情就越不完善。”（ille effectus perfectissimus est，qui a Deo immediate producitur et quo pluribus aliquid causis intermediis indiget，ut producatur，eo imperfectius est.）但在这些领域中，理性却可以专制独裁地实施统治和支配，因为这里没有敢于起意表现自由意志的、不驯顺的生物。人没有被赋予激活理念的使命，而且，即便他被赋予如此这般的使命，他也不敢从事如此危险的图谋。因此，为了让理念服从，与此同时，又为了把它们与自然创造的状态进行比较，胡塞尔给存在以奖赏，而对现实的谓词却予以决绝的否认。

七

让我们重新回到我们的主要话题——理性的专制独裁上来。理性证明说，我们的真理，实质上不是人类的真理，而是绝对真理。真理还顽固地要我们承认，相反的证明显然毫无意义，因而不能允许。理性还断言，现实是没有的，也不可能有，因为现实存在乃是对理性存在的一个挑战。接下来，理性还要求人们接受一切由上述论断推导出来的结论，并把一切背离这一要求的行为指责为对人类的犯罪。尽管如此，我们的存在，与完全承认自明性，因而也承认理性的诉求的逻辑合理性的同时，仍然还是感到无论是自明性，还是逻辑合理性，在某些场合下，并没有给最主要的东西，即“**判断的真理性**”以保障。正如一个梦中人甚至在对自己的所作所为不甚了了的情况下，也力求不是支持，而是竭力想将从外部强加

给他的这样一个信念，即意识统一性乃是所理解物真理性的保证，从自己身上抛弃。这样一来，对于一个哲学家来说，一个问题就产生了：究竟该把自己的命运托付给什么东西或是什么人，到哪里去寻找真理好呢？是服从理性的要求，还是不怕成为他人及自己的笑料，拒绝服从理性，认为它不是一个合格的统治者，而是一个有意跨越其权限范围的篡位者呢？

站在理性一边的自明性，与无法为自己找到任何证明的朦胧感觉，开始了一场斗争。胡塞尔抱怨说，由结果逆推而得出的论据，尚不足以构成对人的影响。而这——可以坦率地说——是对命运、人和历史的诬告。与此相反，人们倒是理应对由结果逆推而得出的论据，居然会具有如此无穷无尽的伟力这一点，表示惊奇。要知道"归谬证法"，是与思想上的对手斗争的最佳手法，有时甚至是比道德揭露更有效的方法。胡塞尔本人也一直都在运用这一方法。而且，用得是多么成功呐！所有深受特殊相对主义蛊惑的、甚至就连如西格瓦特或埃德曼这样"杰出的研究者"，在胡塞尔笔下，也干脆被贬入疯人之列。[1] 这样一些"由结果推导而来的论据"对人具有无可辩驳的作用。当《逻辑研究》第一版问世时西格瓦特尚在人世——胡塞尔的攻击使他受到无法想象的震撼，简直被打得落花流水。西格瓦特在其《逻辑学》第1卷第二版注释中，想要给他那位大获全胜的对手一个答复，可是他的嗓音里，既没有力量，也没有坚定性。[2] 我们可以感觉到，他对自己的答复能否驳倒胡

① 《逻辑研究》，第1卷，第131页及其他。——原编者注

② 西格瓦特：《逻辑学》，第1卷，第23—24页。——原编者注

塞尔，根本就缺乏信心。是的，事情怎么能不是这样呢？的确，西格瓦特记得很清楚，他曾经企图给理性的绝对要求提供内在论根据的尝试总是会与一种内在的、不可克服的障碍相碰撞。然而，按照胡塞尔的说法，不承认由结果推导而来的论据，其危险性不亚于一座疯人院，可如何才能摆脱这种局面呢？何况西格瓦特本人也和埃德曼及李凯尔特一样，一直都在广泛使用这样的论据，一直都信任这样的论据，而且无论如何也无法摆脱这样的论据。在胡塞尔的论著出版时，西格瓦特还是一个生病的老人，他甚至都没有活到载有他对胡塞尔的攻击的回答的那一版著作出版的那一天。因此，必须认为，他是把他最后的疑问带进了坟墓……

对于这个正在往彼岸世界中去的哲学家来说，这个问题是个悲剧性的、的的确确是个悲剧性的问题！西格瓦特终其一生都以为，自己的一生都是与理性和平相处的，可突然之间，几乎是在他临终的那一刻，胡塞尔以"由结果推导而来的论据"给他的良心以狠狠一击！西格瓦特未及忏悔也未曾妥协就死了……而我们是否可以确信，胡塞尔直到生命的最后一天，都对其信念坚贞不渝呢？对他来说，那一可怕的时刻，那一连他也不得不逼问自己的时刻，是否会到来呢：理性真的是圣彼得的继承人、上帝在大地上的全权代理人，在他之外，没有也不可能有另一个以派他而来的上帝的名义说话和登极的权威——抑或他始终摆不脱一种朦朦胧胧，实在说，无影无形、星星点点的疑心，为此，"多数人""公众"(οι πολλοι)时刻准备着把一个人送进疯人院？这个权威乃是来自伯利恒的那一颗星，它将引导人走向最后的真理！向右走——马会被打死；向左走——自身不保；而中间道路——实证主义，乃是安逸舒适的家

庭生活，对此，一个哲学家就连想一想也会丧失体面！按尼采的说法，“已婚哲学家是喜剧人物”（Ein verheirateter Philosoph gehört in die Komödie）。

胡塞尔也许会“抓住我的话不放”：我不是说到过伯利恒之星吗，因而，也就是讲到了胡塞尔竭力用他那现象研究方法予以揭示的绝对真理嘛。他会对我说，我认为真理的标准只能有一个，而既然我是如此假设的，他就要从我身上“逼出”一切来，并重新领我对唯一合法的先生宣誓忠诚。但即使是从他的观点看，我也不认为这种反驳是正确的。我要再次提醒一句，我已经讲到过意识有各种状态——在此类状态下，“自明性”所证明的东西是如此之矛盾，以致倘若将它们拉来对质的话，与其说它们会相互妥协，达成一致意见，倒不如说它们会相互吞噬。

这里所说的无形之星，与理性主义所幻想的绝无相似之处。背离理性的运动压根就不是一种有明确方向的运动。

从平面上的某一点拉出直线，只能拉出一条垂直线。而如果是在空间里，则垂直线的数目便会无穷之多。习惯于平面几何的人，很难掌握立体几何的观点：在未掌握分辨三维的技能以前，他会顽固地坚持从一点中引出直线只能引出一条垂直线的说法，而且还会对自己的“正确性”笃信不疑。这个例子，也许可以在某种程度上——既然一般说相似性距离越远可能越有用——解释我说的意思。

对此，一个理性主义者可能会回答说，平面几何和立体几何压根就不否认意识的统一性。可要知道我偏偏只喜欢引证远距离相似的例子，因为我会不由自主地使用表达“人所共知”的真理的语

言。也许有人还会对我说，我在反驳胡塞尔时，所争者无非是想用自己的必然真理来取代他的必然真理。对此，人们不光可以说，而且也时常在说、在认为，这种“心理学式的”反驳是严肃的。但依我之见，这不过是一些荒诞不经的歪论，一种酷似白牛童话的东西，不值得为它费神——也许，连提它一句也不值得。

另一个情况倒是更重要、更有意义，对此无论如何也不应回避。胡塞尔说：“将深思的渴望转变成为明晰合理的构造，新兴精确科学这一重要进程的意义正在于此。精确科学有过一个长期的深思过程。在文艺复兴时期，它们在斗争中从深思上升到科学的明晰性，与此相仿，哲学——我敢于瞩望于此——在其目前正进行的斗争中，也将登上同样的高度。”我们已经知道，胡塞尔的希望根据何在，他认为现象学将引导人类来实现这一“伟大的目标”。而由于“深思”从来也没有把人们的注意力和兴趣吸引向自身乃是一个事实，所以，胡塞尔在某些方面是正确的。几乎所有人都乐意继胡塞尔之后说：“真正的科学都在竭力把混沌——深思及其标志——转变成宇宙，转变成为简洁的、绝对明晰的秩序。”人是ζῶον πολιτικόν[①]，“政治动物”，也就是社会动物——其全部精神能量都用于达到宇宙的简洁明晰的秩序的目的，因为在混沌中，要知道这是不需要证明的——社会生活是不可思议的。不光自然科学家，而且，人，任何我们时代和过去时代中的人，都曾经认为、现在还认为、将来也仍将长久地认为，“杜撰自由的自然观”乃是一种“科学之罪”(胡塞尔不害怕使用《圣经》上的语词，我以为这不是偶

① “政治动物”。——原编者注

然的:就连实证主义中也隐藏着某种完全是非实证主义的、想要研究不该它研究的东西的欲望)。所有这一切都将是正确的,在人心中向心力取胜以前,在人想要认识对所有人"都重要的"东西以前,在人的所有兴趣都与经验世界相关,在人认为真理以自明性——它使得真理成为对每个人都具有说服力的——为其最终根据以前,所有这一切都是正确的。对胡塞尔来说:"抽象科学,老实说,实质上是一些基础科学,具体科学应能从其理论内容中汲取能使其成为科学的一切,即一切理论……"

可柏拉图却讲述说,有一种只为献身者所知的伟大秘密。这个秘密是:哲学家的任务只有一个——为死亡做准备并且去死。胡塞尔当然读过柏拉图的《斐多篇》,也知道我所说的那一段文字,然而,他显然不怎么重视那段文字,也许是因为,按照他的看法,这段文字已然跨入深思、智慧和世界观的领域了。然而,如果他真的这样认为的话,那也就意味着,他对是其所是的东西干脆一无所见。一个毋庸置疑的事实是,在人心中,除明显的、永远总是人所共见的向心力外,还有离心力——当然,离心力不如向心力那么明显、那么恒常,它几乎是不可见的,因而很少能被人发现。它的出现是那么罕见,以致它每次出现,便会破坏甚至歪曲人们已经建立起来的、在我们看来乃是宇宙中的自然本身所确立的生活秩序——一种超自然的事情正在我们眼前发生,这使我们惊奇。然而,无论理论对此有多么愤怒,事实总归是事实。柏拉图说得对:人不光活着、安排生活,而且也在死去,并为死亡做准备。而当他们被死神触及之时,他们已不复渴望依偎着将他们与他人连结在一起的、唯一的中心,而是相反,他们聚集起全部力量,为的是超越

昨天在他们眼中还是永恒疆界的世界。他们首先会力求打破的，是意识统一性的幻觉以及这种幻觉赖以滋生的土壤——自明性。如用现代语言表述，就是他们必须登上人类真理与谎言的“彼岸”，而真理与谎言，乃是由有益的科学——其中最完善的乃是数学——的存在这一事实中演绎推导出来的。有鉴于此，哲学已然不愿而且也不可能成为精确科学，成为将由于其自明性的缘故，或迟或早终将成为把每个人都信服的真理都收集在一起的精确科学。哲学追求着自己的“物自体”和不愿成为“所有人”的真理的真理。有鉴于此，用胡塞尔的话来说，想要成为“合理”体系的模糊愿望开始成为一种哲学“之罪”。令所有人都信服的真理，乃是摧枯拉朽的宝物，但在“天国”，却不被看重，即使它们——如胡塞尔要人信服的那样——是超时空的也罢：真理并未因此而成为永恒。而在“具体”现实生活中，其所包含的永恒性要素却要比现象学中业已发现和尚待发现的所有理念中所包含的多得多。有关哲学追求的性质，如果还需另外一个什么证明的话，我会引述尼采的这样一段话：“哲学家，是一个经常能体验到非同寻常之事的人，是一个对所体验之事能有所闻、能有所见且对其有所怀疑、有所幻想、有所指望的人；对此人来说，就连他自己的思想似乎也能从外面、上面和下面，如他所熟知的事件和雷击一样，把他惊吓。哲学家自己本身就应该是一片带雨的、充满新的雷电的云。哲学家应该是一个被雷鸣电闪、轰轰隆隆、劈劈啪啪及一切可怕之事所笼罩的人。哲学家，啊，是一个这样的生物，他甚至逃避自己本身，往往会害怕自己——然而他是那么的好奇，以致常常无法重新‘苏醒’，无法回

到自己本身。”①

从这段话里，的确可以听出有一种为在其中寻找合理真理提供口实的语气：尼采似乎同样期望达到一种普遍说服力。但我们大可不必过分苛求。我们若想要理解一位作家，就必须学会原谅其话语中一定的非完全相符性。我们全都是亚当的子孙，而且，甚至就连那些准备去死并且正在去死的哲学家，也仍然还在继续生活、继续安排着自己的生活。

八

在胡塞尔那种想要使哲学成为一种有关绝对真理的科学的追求中，是不懂得什么是节制的。他的认识论不光向自然数学科学出示了自己的权力，而且，还想向历史颁布自己的指令，也就是说，确定人类精神的所有表现形态。胡塞尔不愿向历史学习，而只想开导一下历史。对他的始终一贯是不容否认的，也不能否认他具有一种近来在“学院派”哲学家中几乎已无法见到的高尚的、挑战般的勇气。

胡塞尔与狄尔泰的论战非常富于教益。胡塞尔像只有一个学者才会如此尊重另一个学者那样尊重狄尔泰。可即使如此，他还是继埃德曼和西格瓦特之后，把狄尔泰打发进了疯人院——虽然，他所说的话，的确不是那么明确、尖锐。然而，须知无论我们用怎样的语词来称呼，疯人院毕竟还是疯人院。导致对狄尔泰如此无

① 尼采：《在善与恶的彼岸》，第 9 节，“什么是贵族气质？”。——原编者注

情严酷的判决的，是狄尔泰的如下一段论述。我们在此只引述几句话——但仅只几句就足以判断，什么是胡塞尔心目中的科学的堕落。狄尔泰写到，在一个“瞩望大地和所有往昔的视野里，任何生命构造、宗教和哲学个别形式的绝对意义都消失了。因此，与对体系之间论战的回顾相比，历史意识的确立对于某种哲学——力求借助于概念体系以应有方式说明存在的世界性关联的哲学——的普遍意义的信仰的摧毁，更具有正面的意义”。[①] 对此，胡塞尔的回答是这样的：“不难看出，在连续不断的操作过程中，历史主义转变成了极端怀疑论的主观主义。这样一来，理念、真理、理论科学，如同所有一般思想一样，便会丧失其绝对意义。这样一来，所谓思想有其意义的说法，便仅只意味着，它是某种公认具有意义的实际精神构造，而思维如此一来便被确定为意义的这样一种实践性。在这种情况之下，意义本身或‘自体’，即是其所是——即使任何人都无法实现，而且历史上的任何人类也从未实现过它——便不复存在了。因此，矛盾原则以及全部逻辑学便须重构，而后者即便不这样，目前也已处于彻底的重构过程中了。这样便可能得出一个最终结果，即不包含矛盾这一逻辑学原则转变成为它的对立面。这样一来，我们在此所说的一切论断，甚至包括我们在此所讨论和关注的那些可能性，也就丧失了任何意义。继续这样的推论，在此重复已在别处说过的话，无任何必要。”胡塞尔说明，这里所说的“别处”即指《逻辑研究》第1卷中的脚注。

---

① 胡塞尔引用的是狄尔泰的《世界观的类型》(Типы миросозерцания)一文。参阅文集《哲学中的新思想》(*Новые идеи в философии*)第1辑，《哲学及其问题》(*Философия и её проблемы*)(圣彼得堡，1912年，第119—181页)。——原编者注

我们已经知道,《逻辑研究》第 1 卷已然就此说过了些什么。这一推论的最后一句话,就是疯人院,那里已为所有接受了相对主义——尽管是特殊相对主义——的人,准备好了位置。我不知道时已风烛残年的狄尔泰(胡塞尔此文发表时他已 76 岁了)对这一严厉判决有何反应。在对手论据的逼迫下,他是承认理性有权批判历史还是仍固执己见,认为历史批判着理性以及理性所能杜撰出来的一切?这里的问题还比西格瓦特的例子更复杂。而且,胡塞尔的意图在此也显得漫无节制得多,因为在这一次,胡塞尔的思想也开始不仅仅想要成为存在的谓词,也就是说,想要实施"异类转移",显然,只是为了这样做,胡塞尔才需要把理想对象和现实对象纳入同一范畴的。胡塞尔是如此这般继续他的推论的:"有关是否需要在作为一种文化体系的宗教和作为一种思想的,即有意义的宗教,作为一种文化体系的艺术和有意义的艺术、历史法权和意义法权,最后,在历史哲学和意义哲学之间做出分辨,以及关于——用柏拉图的话说——在前者和后者之间,存在还是不存在思想与其遮蔽着的、现象学形式之间的关系的问题,历史及有关精神的经验科学,一般说无力以自己的力量,给以任何解决,无论是肯定还是否定。"只有哲学理解力才"必须为我们解答世界和生活之谜。"

无疑,胡塞尔的最后一句话,洋溢着冠冕堂皇的唯理主义色彩,它们是如此冠冕堂皇,以致坦白地说,我甚至都不完全相信,胡塞尔的的确确会"斗胆指望",什么时候,即便人类理性经受了现象学的洗礼,并且彻底采用了现象学的方法,就能"为我们解答世界和生活之谜。"我觉得,胡塞尔虽这么说,却未必是这么想的,确切

地说，他压根就还未曾真正地思考过世界之谜，也未思考过生活之谜，而是像多数忙人那样，把这个"问题"一天天地搁置了下来。他始终站在存在的中间地带，从未走到它的边缘，却根据这样一种推断，即由于存在的"统一性"，任何研究过中间地带的人，仅凭推理，即可判断边缘，因此才如此信心十足地谈论着边缘问题。我认为，在这一假设中，包含着理性主义的意义和吸引力，以致使其成为哲学界一些最令人悒郁的误解的来源，这甚至也许就是胡塞尔对之有所感觉，却无法将其找出的那一堕落。

我们必须具备足够的勇气才敢于坚定地对自己说：人类和世界生活的中间地带既不像赤道也不像南北极。其不相像达到如此程度，以致若根据站在中间地带的所见来推断边缘的样子，就意味着不是接近真理，而是背离真理。唯理主义有一个永远都在重犯的错误(objektiven Vernunft)，那就是它始终相信真理具有无限的支配权——Schrankenlosigkeit der"客观理性的无边际性"。理性已经做了那么多，就意味着，它能做到一切。然而，"多"并不等于"一切"，"多"与"一切"有很大差距，"多"与"一切"是完全不同的概念，不能把一个范畴纳入另一个。

此其一。其二，欲要驳倒狄尔泰，胡塞尔就得进行真正的"异类转换"，用柏拉图式的语言，讲述理念与其遮蔽着的现象学形式的关系问题。柏拉图当然有权这样说：对他来说，理念是一种"主要的"(κατ̓ ἐξοχήν)现实——而我们所知道现实只不过是原现实的遮蔽形式。然而，要知道，在胡塞尔那里，理念是不具备现实性的，他的理念只不过是一种"自为"(an und fur sich)，一种本身存在着的存在，而在现实存在中，无论如何，既不会以纯粹的形态，也不会

以被遮蔽的形态显现。显然，在胡塞尔那里，别的出路是没有的。哲学如欲解答世界和生活之谜，它就得拥有比借以与西格瓦特的逻辑争论的理念内容更丰富的、生命力更强的理念以供其支配才行。而胡塞尔却指望他的理念会使他有可能解决所有的问题，也就是说，不光要描述作为一种"文化体系"的宗教和艺术，而且，还要判定，什么宗教自身具有意义，也就是说，在什么宗教中回荡着上帝的声音，什么人类声音被当作上帝的声音，即启示，大地上没有上帝。它的保证——即说认识论先于形而上学——的意义，当然，即在于此。

遗憾的是，胡塞尔还没有写出宗教现象学，但我敢大胆断言，这样一种现象学他是永远也写不出来的，因为，老实说，在内心深处，他并不认为自己有权向自己的理性——除它之外没有，也不可能有另外的权威——提出宗教的"意义"问题。至于说现有宗教中哪个"有意义"，亦即应到哪儿去寻找最终真理——到《新约》还是《旧约》、到《古兰经》还是《查拉图斯特拉如是说》里去找的问题，他就更不敢回答了。可尽管如此，他也还是指望单凭他的现象学就能解决终极真理何在的疑问！我已经不止一次地说过，认识论是哲学的灵魂。此话还可以说得更有力一些：你如能告诉我什么是你的认识论，我就能告诉你你的哲学是什么。这是不难理解的：一个人会根据他所想要知道的东西来设想出认识方法和特定的"真理"。唯理主义害怕并且仇恨边缘，它牢固地站在中间和中心地带，在其周围，分布着他所研究的、占据了他的平面的所有的点。而对于他在路上碰到的那些现象，他只能根据其是否为中心所必需这一点来决定取舍。甚至连宗教——对于艺术、道德和法律，我

就不说了吧——也要视其是否符合中心地带生活进行的条件才能具有意义和含义。唯理主义者想要不惜一切代价地达到让宗教具有“意义”的目的，这也就是说，要让宗教身上带有商标，那是理性的官吏们在将所有商品投放到精神市场以前，加盖在它们身上的。他甚至连想也没有想过，任何监督或商标，都是宗教所根本无法承受的，记录员的手哪怕只是轻轻地碰它一下，它就会变成它的反面。只须一宣布宗教是真理，它也就立刻不复存在了。

胡塞尔有关宗教“意义”的思想，当然不是他的想象。他不过是根据自己的习惯，尖锐、明确、彻底地公开表达了“正统”宗教界代表人物，甚至连那些感到自己生活在最无忧无虑的神秘幻想领域里的代表人物，也无时不在竭力想要表达的东西。所有这些人追求的，首先是他们所宣扬的“真理”的客观意义，他们相信其余的一切都会跟着“迎刃而解”。而每当他们在不得不放弃宗教那客观的，亦即得到理性认可的意义的关头，他们也就会不再热爱和尊敬自己的上帝，他们一点儿也没有想到，追求客观性，乃是摆脱来自彼岸世界那个狡猾的国王；他们丝毫也没有怀疑，追求客观性乃是对彼岸世界彻底淡漠的可靠表征。一个人最难摆脱的是这样一种思想，就是他的真理乃是也应是所有人的真理！可尽管如此，他也还是不得不与这种“真理”分手。那种“自身即具有意义，本身就是其所是，甚至连任何人都无法把它实现，而且，历史上的任何人类也都从未将其实现过的”某种东西，也许，是存在的，但从未也永远不会被用在“普遍用途方面”，因为，“就其本性而言”，此种东西是断难接受任何普遍用途所提出的条件和规则的。只要逻辑学占统治地位，通向形而上学的道路便是封闭的。一个人有时会觉得，只

要他未从自明性的梦中醒来，通向真理的道路就不会向他敞开。然而，如我们所知，按照胡塞尔的观点，这种预感乃是最大的堕落。为了捍卫这一被西格瓦特、埃德曼和狄尔泰小心翼翼表达出来的预感，胡塞尔开始起而反抗当代哲学了。但是，他想要迫使狄尔泰摒弃心理主义时所说的反驳的话，起到的作用倒不如说是恰好相反——它们激励了心理主义。因为，如果说人类尚未表达出"自身即具有意义"，并且永远也表达不出的话，那么，理性怎么不起而反对自己呢？抑或，假使理性太自尊、太怯懦，难下决心自己揭露自己，那么，在人类这种生物身上，难道说也没有勇气敢于起而对数百年来的压迫和迫害表现的一种愤怒之情了吗？它难道不是永远活在人心中的"凡人皆有一死"，不是柏拉图在"歌者多谎言"(ἀποθνήσκειν καὶ τεθνάναι)中发现，后来又是他本人——当他被迫要让哲学成为永远对一切人具有说服力的科学时——将它忘记了的、哲学最终的秘密吗？当代哲学即便是该受谴责，也不在于它鄙视"由结果推断而来的论据"，而在于它没有勇气坚持自己的权力，并摆脱理性的专制。古希腊人曾经怀疑，人是否赋有为追求真理必须具备的力量。其实，亚里士多德已经证实了这一点。他写道："可以说，人不适于拥有哲学。这也许是因为，人就其本性乃是奴隶，而且，按照西摩尼得斯(Simonides)的说法，只有神才赋有特权(自由)，而人该追求的只是为他准备的那些知识。如果信任诗人的话，即神祇生性好妒，那么，这话在此完全适用：谁飞得高，谁跌得重。"古人就是这么想的。可亚里士多德本人的想法却有所不同。他说："说什么神祇好妒这毫无意义，这听起来倒像是一句俗话——诗人谎话连篇——没有必要寻找比科学更重要、更崇高的

东西。"诗人谎话连篇！胡塞尔当然会毫无保留地附和亚里士多德的判断，并高兴地重复他的话："歌者多谎言！"对他来说，西格瓦特和埃德曼在其认识论中从括号内移出的一切，以及狄尔泰关于历史会滋生对人类认识绝对性的不信任的观点，全都是未经理性证实的诗人的无聊的把戏。"神祇好妒"当然是一个纯形而上学的观点，因此是绝对任性的观点。甚至就连笛卡尔的"上帝不完善也不公正"(Deus, qui summe perfectus et verax est)，也不可能是一个骗子——它同样是形而上学的。[①] 而这，要知道，事实上正是胡塞尔全部推论的沉默的前提。难道说西格瓦特和狄尔泰那些忧郁的供白，归根结底，不是实际上表达了一个梦中人——当昏昏沉沉的现实突然被他当作幻觉、当作对彼岸生活中他会处身其间的彼岸现实的依稀缥缈的既往病史记录时，当他不顾一切的自明性打破了"意识的统一性"，颐指气使地要求不是巩固梦幻，而是猛醒时——所表达的那种朦胧感受吗？

九

胡塞尔以其独有的勇气宣称："我们断言，任何主观表达都可以被客观表达所代替，这一观点所说明的，实质上不是什么别的，

① 笛卡尔写道："理性……清醒地指出，我们的全部观念和概念都应具有某种真理的根据，因为完善和公正的上帝不可能不把它们植入我们内心。"见《哲学的原初本质》，《笛卡尔两卷集》，第1卷，第273页。参阅："上帝的首要特征是……他的高度公正性：他是一切真理之光的赐予者，所以，说他能把我们引入迷途是完全不可能的。"（同上）——原编者注

而正是客观理性的无边际性(Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft——作者在此加了着重号)。”[①]胡塞尔这句话里所蕴含的东西,乃是人类最狂热地追求的永恒对象,如同犹太人心目中的迦南。理性已经多次欺骗过我们,以致实际上我们有充足理由,像对待外部感觉那样——日常生活经验表明,此种感觉更具有欺骗性——不那么信任它。数千年中始终在蚕食着业已确定的真理的哲学怀疑主义,是在业已察觉的迷误的基础上,产生和繁荣起来的。我们有体验,我们也有主观判断——其自明性在所有人来说都是无可争议的——可是,我们又该到哪儿去寻找最高和最后的核准,担保我们大家、全体人类,不是生活在一个幽灵的世界中,担保我们所看到的真理,的的确确是真理,而非谬误呢？对于这样一个问题,即“意义的统一性,即是其所是,无论是否有人或曾在思维中将其实现与否,与思维的主观关联是一致的”,胡塞尔的回答是极其坚决的。而更坚决的是:研究者“知道,压根就不是他赋予思维和思维体验以客观意义的,对于这里所说的似乎是他本人和同族类精神中的偶然事件,研究者只不过察觉了它们,发现了它们。他懂得否定真正的客观性真理和理念,须以否定任何一般的现实共存,甚至包括主观现实存在为前提”[②](mit der echten Objektivität der Wahrheit und des Idealen überhaupt auch alles reale Sein, darunter das subjektive Sein, aufgehoben wäre)。此

---

① 胡塞尔:《逻辑研究》,第2卷,第100页。——原编者注

② 可比较《逻辑研究》,第1卷,第114页。“真理与存在实际上是同等意义上的两个范畴和明显的相关概念。我们不能固守存在的客观性而放逐真理。”——原编者注

外,《逻辑研究》第1卷中还说:"所思与相应体验物——话语被体验到的语义和所体验到的事物的关联——相吻合的体验,即为自明性,而这种吻合的理念,就是真理。但真理的理念性构成了它的客观性。在此时此地特定思想与所体验关联的吻合,不是一件偶然性事件。相反,这种关系涉及判断的同一意义和事物的同一关联。真理性或客体性(或是非真理性和非客体性)不是作为临时性体验的话语所固有的,而是纯粹和同一的话语,以及2乘2等于4一类的话语一起固有的。"[①]——又一次从算术中取例来加以说明,这当然不是偶然的。胡塞尔的全部哲学都是这样建构起来的,即世界上存在着的只有一个数学。而且,他的哲学即便不想去发现"最高存在物",它至少,说不定,也能胜任自己的使命。作为数学以及数学科学的一种认识论,它当能为自己找到证明。

然而,它所向往的,比这大得多,而且,它也是作为一种比这大得多的东西而为人们所接受的。当胡塞尔回答人类"永恒"的追问时,当他读到我们理性的无限性,读到除理性之外,没有也不可能有任何权威时,他所说的,当然,已经不是什么乘法口诀表了。在此你们不难听出托马斯·阿奎那的声音。托马斯·阿奎那在追问"信仰的终极根据"(utrum fides meritoria est)时,也知道,对他的问题,不可能有两种答案,或是用胡塞尔的术语说,只能有一个具有客观意义的答案。在此你们还可以听到马丁·路德的声音。马丁·路德尽管曾把理性称作迷途羔羊,并极不体面地痛骂了亚里士多德,还曾狂热地宣称:"圣灵不是一个怀疑者,它植入我们心中

---

① 《逻辑研究》,第1卷,第165页。——原编者注

的不是怀疑和沉思，而是一定的信念，这种信念比生活本身和任何经验更可靠、更牢固。”（Spiritus Sanctus non est scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit sed assertiones, ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores.）胡塞尔的理论所滋养和巩固的，也正是这样的信仰。他说道：“必须把认识论视作是一门先于形而上学的学科。”这也就是说，要想认识客观理性的无限性，首先必须认识生活无限的丰富多样性。必须先相信，在此以及在所有现存和尚未存在的世界中，数学决定着人类认识的性质和可能性。因而，我们对形而上学问题所提供的答案，兴许也会是错的，但在原则上，对问题的这样一种提法，却不容有任何怀疑。

换句话说，当阿奎那追问信仰的终极根据时，他必须回答“是”或“不是”；而路德以其名义说话的圣灵，或用胡塞尔的术语，魔鬼、天使和神祇，以及路德本人，也只能接受“是”或“不是”。同样，当路德谈论他的“唯一信仰”时，对他也只能或是同意，或是不同意。在形而上学真理的王国中，如同在经验真理的王国中一样，不可动摇的秩序乃是最高的理想。数千年来，宗教和哲学，为了迁就人类的弱点，之所以对人们公认的上帝和真理的醋意如此能容忍，其源盖在于此。1525 年，路德曾就农民起义这样写道：“对驴子，就得鞭打；对平民，就得用暴力来管理，这也就是为什么愤怒的上帝交给统治者的，不是狐狸尾巴，而是剑的缘故啊。[①]”（Der Esel will

① 路德在 1525 年旨在反对起义农民而写的谤文中这样写道：“反对农民匪帮的劫掠。”——原编者注

Schläge haben und der Poebel will mit Gewalt regirt sein; das wuste Gott wohl darum gab er der obrigkeyt nicht eynen Fuchsschwanz, sondern ein Schwert yn die Hand.)

谁知道呢？说不定理性主义的创造者们就是从路德所说的那种观点中脱胎而来的呢。他们不也同样认为，对驴子就得抽打，对平民就得抓紧辔头，因此，才按照剑的模样铸造了理想吗？但举剑之人必死于剑刃。路德本人和阿奎那，以及他那个世界里的许多上层人物，在他们亲手将其捧上王位的暴君的专制统治下，所受的痛苦一点也不亚于被他们所蔑视的平民。这是因为，归根结底，暴君会首先要求那些帮他登上王位的人对他驯服。

在此，为了更清晰起见，我故意只涉及形而上学问题，但我也可以就正统科学问题说同样的话。胡塞尔写道："在实验科学中，任何理论都只是一种推断。它不是根据明显确实可靠的而是根据明显可能的基本法则来提供阐释。因此，理论自身只具有说明的可能性。它们实质上不过是预定的而非最终的结论"，"如果我们能够不言自明地观察心理过程的精细法则，则这些法则便也可以如自然科学理论的基本法则一样永恒不变。因此，即使不存在任何心理过程，这些法则也是必要的。"我想，现在，就连一个盲人也看得出，胡塞尔是多么不加节制地不愿将自己限制在由他捧上台的"实证主义"的限域以内呀。或更确切地说，胡塞尔以为自己有权给其实证主义戴上形而上学的桂冠。让理念世界和现实世界在存在谓词问题上权力相等之后，胡塞尔还是让前者服从于后者。理念世界是一种存在已逾数百年的秩序，它自我决定，同时也充当现实世界赖以支撑的基点。现实世界昨天产生明天消失，而理念

世界不产生也不消失。理性的无限性正植根于此。而且，也正是为此，我们才能把每个主观论断变成客观的。托马斯·阿奎那和马丁·路德的、产生于希腊人的逻各斯，转变成了胡塞尔的理想宇宙，而圣灵为人们创造奇迹——他们认为是奇迹的东西——提供了可能。如果基督还对托马斯·阿奎那说“关于我，你写得很好”(bene de me scripsisti)[①]的话，这也就是说，或确切地说——这一点具有实质性的意义——托马斯·阿奎那所听来的，不是他的主观体验，而是客观真理。因此，所有人都应该如托马斯·阿奎那所思所写的那样来写、来想。而基督本人，如陀思妥耶夫斯基在《宗教大法官》中所说，对于托马斯·阿奎那的论文，的确已无法增减什么了。就连靠信仰才得以自救的路德也“懂得”，不光是他靠信仰才得以拯救，而且，所有人也都是只有靠信仰才得以拯救的。伊斯兰教徒、印度教徒、海德堡或是阿根廷的那些有自己主观体验的学者，也在把它们变为最终的、理念的、客观的真理，而且，还坚定地相信，这种转变正是人类的最高使命；哪怕是为了走走形式，他们也不会向自己提问：他们是不是人类的叛徒，——哲学妖术阻挡了人类走向“拯救”之路。

当然，在我们这个时代，学者已不可能用教会语言说话了，理

---

① 人们传说：当托马斯·阿奎那要面对索邦学者们阐述面包和酒的性质时，他祈祷得比平时还要长久，随后他把自己的著作掷在受难者的脚下，并再一次跪在地上。“弟兄们始终都在观察着他，他们纷纷说，基督在凡人的眼前走下十字架，说：‘托马斯，关于我肉体的神秘性，你写得很好。’根据传说，正是在说完此话以后，基督以一种奇妙的方式升空了。”(切斯特顿(Честертон Г. К)：《永恒的人》(*Вечный человек*)，莫斯科，1991 年，第 326 页)——原编者注

念论取代了圣灵的位置，这就像在人们已不再相信理性的那个时代里，他们在逻各斯的位置上放上了圣灵一样。然而，哲学的、注定要延续到"未来"的永恒使命，在于给人提供可能，以便让他从主观话语转向客观话语，从而能把有限体验转变成为无限的。人们，而且在现在，首先是埃德蒙德·胡塞尔，多少已经做到了。他的论著已经得到许多当代哲学家的反响。大家全都早已满怀激情地想要昂首宣告绝对的、永恒的真理。当胡塞尔勇敢地谈起他的理念时，成百个嗓音响应了他的号召。如今还有谁不掌握绝对真理呢？还有谁不相信，这一次，绝对真理已经是绝对最终的真理了？对哲学来说，牢固的科学发现的时代已经来临。人们重新沉浸在那无忧无虑的、唯理主义的梦境中去了——当然，是在第一件事发生之前。在胡塞尔的书里，印刷墨迹犹新，世界就已被一些事件，当然，是一些无论如何也无法纳入被这位哥廷根哲学家重新发现的"理念"规律的事件所震撼。人们是大梦初醒，还是世界直到时间终结都注定大梦沉沉？这些事件，而且，还是十分重大的事件，以前也曾发生过——有些事件进入了历史；还有一些事件，其中还不乏比较重要的事件，却并未进入历史，而且当其发生之时，几乎连证人也没有。然而，想要明确而又平静地生存的渴望占了上风，一切"凡人皆有一死"，从一直在持续不断产生的相对主义，直到死亡来临，都惊扰着——尽管只是瞬息之间——而且都只惊扰着个别不愿破坏受到魔力掌握的，一个人注定在其中开始和结束其昙花一现般生存的那个王国的安宁的人。然而尽管如此，唯理主义，即使它有全部"由结果推导而来的论据"和送进疯人院的威胁，也注定

无法消除人心中潜存的朦胧感觉，即终极真理，即我们的祖先如此成功地在天堂里寻找的终极真理，在于“万物之始始于词”（ἐπέκεινα νοῦ καί νοήσεως），在于理性以及理性所及之物的彼岸，而在只有唯理主义才善于统治的、死气沉沉、一动不动的世界里，是不可能找到它的。

第四章　伟大的维亚切斯拉夫[①]
——俄国颓废派述评

我喜爱大自然华美的凋零，和披着金黄色盛装的秋林。

——亚・普希金

---

① 1914年秋，舍斯托夫全家移居莫斯科，此时，维亚・伊万诺夫、尼・别尔嘉耶夫、谢・布尔加科夫、马・格尔申宗及其他“协会”成员也相继抵达莫斯科，于是，家庭式讨论会即刻恢复活动。E.格尔齐克回忆道：“每逢舍斯托夫和维亚・伊万诺夫——他是一个狡黠精致的雅典人，满脑子都是深刻的犹太教思想——我和妹妹在美学上就会获得极大满足……初看起来像是一种悖论：善变而又好玩的维亚・伊万诺夫建构着教条的堡垒，而前此一味颂扬至高无上者的列・舍斯托夫却否定一切，钻头觅缝地否认一切。话说回来，他这样有其自己的特点并且也以此而著称。”(E.格尔齐克：《回忆录》，巴黎，基督教青年会出版社，1973年，第110—111页）舍斯托夫于1916年夏写成的文章，其构思就始于这一时期。文章发表于同年《俄罗斯思想》十月号上。11月4日，舍斯托夫在宗教哲学协会上做了同题报告。

列・舍斯托夫和维亚・伊万诺夫是智性特点和艺术趣味极不相同的两种人，但他俩的关系却很朴实。关于舍斯托夫，维亚・伊万诺夫曾这样写道：“相信他也就意味着容许自己的精神上有虫眼。”1915年，维亚・伊万诺夫写完题名为《人》的“抒情三部曲”。《人》的第三章(十四行诗的花环——《两座城》)以题献给列・舍斯托夫的形式发表于《俄罗斯思想》。23年后，当维亚・伊万诺夫为巴黎《书籍之家》出版社准备其作曲法最终文稿时，将全部作品题献给这位刚刚去世的哲学家，并在献词后加了一段注文：“纪念列夫・舍斯托夫。听完诗歌《人》后，他凭记忆用圣奥古斯丁的一句名言归纳了这组抒情诗的主题。”“人们创造了两种爱两个城邦：世间之城爱自己爱到鄙视上帝；天国之城爱上帝爱到鄙视自己。”(《维亚・伊万诺夫全集》四卷本，布鲁塞尔，1979年，第3卷，第195页)奥・德沙特在此题词的注释中回忆道：“凭记忆说完圣奥古斯丁的话后，舍斯托夫说：‘冲我这一猜测你得把《人》献给我才是。’维亚・伊万诺夫有点发慌：他根本不愿同意这一提议，但却不敢一口拒绝。《人》全文出版后，舍斯托夫已不在人世。于是，维亚・伊万诺夫已然无法收回他以前的许诺了。”(同上书，第738页)

1936年2月，在列・舍斯托夫70周岁纪念日里，维亚・伊万诺夫从罗马写信给他，说：“你统一而又不动情的宗教信仰是对上帝神圣荣誉的所有形式中最优越的一种形式。因此，你所说的每一句话，我认为，都注定会响彻永远：因为，如果和你一起无法建设文化的话，那么，如果没有你，没有你的声音，没有你警告我们要避免僵化，避免傲慢的声音则同样也无法建设文化……随着岁月的流逝，我越来越爱你，并且也认为我越来越理解你了。”

有关列・舍斯托夫和维亚・伊万诺夫的关系，还可参阅格・亚当莫维奇：《孤独与自由》，纽约，契诃夫出版社，1955年，第十三章；卡・希尔：《列夫・舍斯托夫早年生活与思想——一个艺术问题的大师》，华盛顿，1976年，第107页。——原编者注

一

我面前摆的是维亚·伊万诺夫的一部新著。绿色封面上是红色字母印出的标题:《犁沟与田界》。色调鲜明,标题醒目。而且,这个封面并未骗人:这部书和所有出自维亚切斯拉夫·伊万诺夫手笔的所有著作一样,写得异常清晰鲜明。

“这本书是我的第二部美学和批评文选,”作者在前言中写道,“它继续阐述了一种统一的世界观,其基础已在第一部书(《星际漫游》)中,有所勾勒。”世界观,这是俄国作家和读者早已喜欢的一个词。从俄国开始有“思想”以来,写书的和读书的人们,便开始在我们这里寻找世界观:我们可以直言不讳地说,在俄国,一个作家的成功,是直接靠其世界观的广度和包容一切性来衡量的。可是,如果我们假定,维亚·伊万诺夫乃是俄国批评传统的体现者和继承者的话,那我们可就大错特错了。当别林斯基、杜勃罗留波夫、车尔尼雪夫斯基、皮萨列夫、米哈依洛夫斯基寻找世界观时,那是一回事;而当维亚·伊万诺夫也寻找起世界观来时,却是另一回事了。我不想说在俄国文学中维亚·伊万诺夫是绝然孤立的这句话。不,他当然有其自己的过去和自己的前驱——况且对他们,他本人也知道,而且知道得很清楚。

他甚至觉得——而他也十分乐于强调这一点——他的创作之根深深扎进了俄国的历史之中。关于俄罗斯人和俄国,他说了很多,且谈得兴致勃勃,当他陈述自己的世界观时,他觉得他已经不是在以自己的名义,而是以一个神秘的、聚议性生物的名义在陈

述，而且对他的陈述，按丘特切夫的话说，已经无法用理性来衡量和解释，而只能相信它。

或许，我用的这个词并不完全确切。对维亚·伊万诺夫所说和所写的一切，本是不能说三道四的："他觉得"，"他感到"。因为根据他所说的，根本没有任何可能——最重要的是——没有任何必要判断什么是他的感觉或他的观点。我认为即便有个什么人突发奇想，想请维亚·伊万诺夫解释或是给他展示一下，他果真看见了什么，听到了什么或是感觉到了什么的话，维亚·伊万诺夫也会被弄得一头雾水，为此人提问得非其所宜，或可以说，为此人此种愿望的百无聊赖性和殊无必要性而吃惊的。这就如同忽而有人好奇心大发，想要偷窥一下他是怎么睡觉、怎么洗脸、怎么刮胡子一样。这种事所有人做起来都高度一致，这种事太日常化了，太没趣了，谁竟会有兴致偷看人家此类每日重复的日常琐事呢？与此相应，维亚·伊万诺夫口里所说的"世界观"，其所表示的意思与曾经首次将此词引入俄语中的那些俄国作家嘴里说的同一个词，含义决然不用。维亚·伊万诺夫所珍视的，不是他心里所想的，也不是一般人所能想、能见、能听闻到的，而是人们究竟能做什么——主要就是——能表明什么。因此之故，他的理念和思想与人们通常所称的现实生活，绝对没有任何关联，它们有其自己独立的生命，在其命运所决定的特殊期限内，诞生、死亡和复活着。然而，这绝不意味着维亚·伊万诺夫和那位有名的外交家一样，以为人之所以会有语言，乃是为了隐蔽自己的思想。一个外交家会使狡计，说谎话，他总有些事需要隐瞒，因此，他总是需要为了什么而欺骗什么人，诱导出什么话，为此，话语便成了他最合宜的武器。而维

亚·伊万诺夫呢，却是一个“毫无机心”的诗人，正如他关于自己而喜欢说的那样。他没必要对什么人隐瞒什么。甚至当他谈论政治话题时，他也没必要兼并或是赔款——关于这些玩意儿，他肯定还从未听说过，而即便他听说过，也是会这只耳朵进去，那只耳朵出来——他那只精致的耳朵，听不得如此野蛮侮辱人的话。这绝不是因为这些个词都是外来词的缘故。维亚·伊万诺夫丝毫也没有看不起外国文学。他喜欢外国字儿，而且喜欢得不得了——这同样也有违俄国文学的古老传统——那就是他还使用外国字儿。对于他的世界观而言，外国字儿是必不可少的，一如对于他的诗来说，古罗斯语词是必不可少的一样：它们同是他那座宏伟的风格体系中不可替代的装饰物。他以其特有的美学情趣，从使所有人厌烦已极的当代词典里，仅仅精选一些最精致的表达语，尤其喜爱最有教养的古人和古希腊人的成语。而且，雅典吸引维亚·伊万诺夫的，不光是它的语词，还有它的理念。你不妨把他的新书或他先前的那本《星际漫游》打开翻到随便哪页，你预先就可断定，你准能碰到或是古希腊，或是某个出身于古希腊的词。《圣经》的语言和思想，同样也对维亚·伊万诺夫很有吸引力，其中又以《约翰福音》的启示为最。在他眼中整部《圣经》都沐浴着末世论的阳光：而维亚·伊万诺夫的世界观也想要成为末世论的。的确，在《星际漫游》一书中，作者的风格尚未摆脱中学哲学课语言的影响：能令人感觉得到作者曾在国外长期滞留过。某些地方的表述像是从德文中逐字逐句译过来的，因而与维亚·伊万诺夫的著作的整体风格极不协调。例如：“人寻找真正的什么而想要正义的怎么。什么意味着顿悟，恰如再生。思想决定着可认识的什么的边界。”（着重号

系笔者所加)而这样的句子不是仅仅一次,而是多次重复(参见该书第 60、61、82、208 等页)。但在《犁沟与田界》中,维亚·伊万诺夫已经不再需要如此这般地借用了。他再次回到他最初的来源——古人和圣经。的确,你很少看到他援引某个图谱式福音学者的话。在第四福音书中,于他而言,最能说明问题的是第一首诗:他把新约与这位诗人心灵如此亲近的雅典世界联系在一起。最初的福音书表述者们那通俗易懂的话,维亚·伊万诺夫却觉得太没有艺术味、太苍白;而经诫又是专为那些还需要以液体食物为生的人写作的。就连托尔斯泰,他之所以把他搁到一边去,也主要是嫌他太过简朴。他写道:"托尔斯泰外表的温柔,他那婴儿一般的简朴隐藏着一颗骄傲灵魂的巨大愤怒。"总之,愤怒或是骄傲的灵魂未见得能把维亚·伊万诺夫从自己身边推开:须知话语对他的吸引力并不亚于别的什么,或毋宁说更能把他吸引到自己身边来,况且实际上也不止一次地吸引了他。简洁朴实和孩子气式的温柔,同样也不是什么坏字眼,但列·托尔斯泰那种想要体现于生活中大小事上的简朴和温柔,却根本就不对维亚·伊万诺夫的心思。而如果人们允许我不顾作者的意愿,不仅把他想要表现的,而且也把他如果想便会看到的一切都展现出来的话,那我便会提议换一种读法来读上文所引的那句话——更确切地说,我会采用另一种逻辑顺序来表现那句话中所包含的思想:"一颗骄傲灵魂的极端震怒当其具现为温柔而又简朴的事时,失去了它的魅力。"有人肯定会对我说,"失去了它的魅力"这句话,是我自己加上去的,维亚·伊万诺夫并未说过这句话。但他是说过的:因为在他笔下出现的"外在的温柔",绝非平白无故的。我只不过是对他的思想略

做发挥以事强调而已，但要知道这乃是我的合法权利，甚至可以说是我对读者应当承担的责任，读者当然在期待我能使令人费解而又难以企及的维亚·伊万诺夫变得更清晰透明一些。

在数行文字之后，维亚·伊万诺夫这样表述托尔斯泰的人生使命："不要喝水，不要抽烟，否认感性，不要发誓，不要打仗，不要抗恶"等等。你也瞧见了，就连维亚·伊万诺夫自己也猜到了，即托尔斯泰那颗骄傲的灵魂并没有多少怒气。当一个人自己把自己关进笼子里，"像个僧侣似的数着铁条上穿的念珠"——如维亚·伊万诺夫的伟大比喻那样——时，这又算得什么怒气和傲气呢？显然，不是托尔斯泰的傲气也不是他的怒气把维亚·伊万诺夫给吓跑的。在别的场合下，维亚·伊万诺夫肯定会满怀爱意地为托尔斯泰的"恶魔主义"而欣喜异常的——彼时，他当然会搜索更不寻常的话语来加以评述的：在这方面我就犯不着跟在他后面亦步亦趋了。简朴与温柔之所以使他困惑，恰恰是因为它们想要成为具有实效的，也就是说，托尔斯泰真的情愿对敌人实施报复，不喝水也不吸烟，也不在理念上、思想中和书本里，而是在生活中抗恶。对维亚·伊万诺夫来说，这种情况是绝对不可接受的，甚至是令人屈辱的。他的全部使命，就在于以激进的方式使理念摆脱现实生活，给理念注入自己独立的生命气息，这种生命气息不同寻常，但毕竟是他自己的，是华美、绚烂，是秋天当森林披上了金黄色的羽裳时普希金如此喜爱的以其凋零美而美丽的生命气息。为着要达到这一境界，就必须要理念不再吸吮来自生活的液汁。只有在这种条件下，才会有绚烂的凋零之美，也就是维亚·伊万诺夫的散文和诗歌所焕发的那种美。而托尔斯泰却要求在生活中实现之！须

知这样一来，他可就真的不得不陷入一场混战中了，不是和幻想中那位折了翅膀的美丽的恶魔，也不是和陀思妥耶夫斯基笔下那个无论多么简陋，毕竟还有一条尾巴的魔鬼斗，而是和一个手里拿着棍棒、石头或是手枪的普通人斗。而这将不是一场搏斗，因此，维亚·伊万诺夫在此是没什么可做的。

二

我认为我们可以根据其对待陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的态度，来最好不过地理解每一位俄国作家。众所周知，陀思妥耶夫斯基在临终前不久，当《安娜·卡列尼娜》刚刚连载完毕时，他曾和托尔斯泰发生过一场冲突。冲突的导火索是巴尔干战争和俄国的自愿者运动。陀思妥耶夫斯基全身心地关注战争的进展。而托尔斯泰却对这场战争十分冷淡，并且也不想搞清楚，人们怎么能在无论什么样的战争中发现什么好处呢。毫无疑问，假使陀思妥耶夫斯基有幸活得更长久一些，那么，在这两位俄罗斯大地上最伟大的作家之间，分歧和不同见解会发展得越来越明显而强烈，直到最后，对托尔斯泰的艺术天才和敏锐的心灵有着非凡的、崇高评价的陀思妥耶夫斯基，势必被迫将他视为其最不共戴天的思想上的敌人的。陀思妥耶夫斯基注定无法亲眼看见或是亲耳听到托尔斯泰后来的所作所为。可是，由陀思妥耶夫斯基起，却开始了一个“流派”——一个由19世纪末、20世纪初的人组成的流派。维亚·伊万诺夫无疑也属于这个流派，该派以其全部力量致力于把托尔斯泰从历史赋予其的俄罗斯大地的那个位置上推下去。但是，

维亚·伊万诺夫依旧还是从不这样直截了当地说托尔斯泰。如果他必须用几句话来表达其有关托尔斯泰的判断的话，那他或许会说："我们接受托尔斯泰，给他以应有的荣誉，但我们不会在他的'否定'上止步不前的。"维亚·伊万诺夫追求正面肯定的世界观，他的话越是庄重，话也就说得越谦虚，比如维亚·伊万诺夫绝不会在家庭谈话场合予以否定，他想把他的思想"转达"给所有人。托尔斯泰说话和他维亚·伊万诺夫不一样，索洛维约夫也不这样说，康德和谢林也不这样说，许多其他人也不这样说。但他们所谓的"也不这样"实质上落实到一个"不"字上，即否定上。而维亚切斯拉夫·伊万诺夫则对"不"这个词一无所知，同时也是世界观最本质，也可以说是最基本的特征：那就是包容一切。因此，关于托尔斯泰，他一说起来就会给人一种印象，即他需要托尔斯泰，托尔斯泰似乎构成了他自身不可分割的一部分。例如，比方说，对于托尔斯泰临终前几天震惊全世界的离家出走，维亚·伊万诺夫就称其为全宇宙事件。为什么托尔斯泰的离家出走可称为全宇宙事件，这，维亚·伊万诺夫没有予以解释。是不是因为各国报刊都对此事做了报道，以及数不胜数的俄国和外国记者全都蜂拥向那个被埋在雪里、迄今为止无人知晓的阿斯塔波沃小站的缘故呢？当然不是因为这些——维亚·伊万诺夫不见得会对报刊和记者有如此崇高的敬意。可是，如果否定这一理由，则这一论断会显得过于随意，似乎与此文的其他内容不太协调。须知我们只要愿意，满可以本着维亚·伊万诺夫的精神说托尔斯泰的离家出走，根据维亚·伊万诺夫的解释，仅仅是托尔斯泰构建其世界观的无数个"不"之一。而，如果维亚·伊万诺夫这样说，那么，或许对读者来说，他会

变得更简单也更容易理解了呢。可是，在他的计划里，对于简朴和可解性，根本就不曾予以考虑。在这方面，他和来自陀思妥耶夫斯基的俄国作家这整个流派一样，与俄国文学的传统彻底决裂了。他不想要简朴和易懂性。陀思妥耶夫斯基——正如维亚·伊万诺夫所说——是"我国复杂文化伟大的开创者和立法者"[①]。而维亚·伊万诺夫就喜欢精细的、肉眼隐约看得出的、独出心裁的奇妙花纹。

维亚·伊万诺夫只在一点上与以前那些寻找世界观的俄国作家相像，为了寻找它，他们不由自主地去了世界上最遥远的国度，如古代那些寻求金羊毛的勇士们到科尔希达去找金羊毛一样。维亚·伊万诺夫继续不断地肯定说，世界观——亦即真理——只能是统一的。也正因为此，它也才能够并且也应该是包容一切的。在这方面，在他和俄国思想界统治者的后裔——马克思主义者——之间，没有任何区别。无怪乎近来这一新流派会执拗地断言，说马克思主义不是一种理论，而是一种宗教。[②] 这里包含着极大的真理，它既当即揭示了马克思主义的本质，或许也在比这更大的程度上，包含了近几年中被宣告的"宗教"的本质。

在此我们无法详尽地讨论这个问题，但不能不强调指出一点，即在认识论意义上（读者千万不要以为"认识论的"这个词在论述维亚·伊万诺夫的文章中，是不容许出现的：这个词是完全可以使用的，他本人就常用这个词，他笔下甚至能见到刚刚问世不久的新

① 《犁沟与田界》，第 7 页。——原编者注

② 同上书，第 108、109、110、122 页。——原编者注

词“现象学”)，维亚·伊万诺夫与马克思主义者有很多相近之处。维亚·伊万诺夫和马克思主义者一样坚信，世界观应当是完全彻底的，亦即具有这样一种构造，使人有可能对所有问题都获得一个明确的答案。当然，二者的相近只是逻辑的和形式上的。实际上，维亚·伊万诺夫能和马克思主义者谈得拢的地方少得可怜，马克思主义者的金羊毛在他眼里不过是脏兮兮的、普普通通的绵羊毛而已，而且，他还从未去过马克思主义者的科尔希达，而且，他在那里也没事可干。但要知道这正是需要高度关注的一点，那就是在所有方面都如此不同的人们，居然会显得令人出乎意料地接近。我应该直言不讳地说，只是从马克思主义者和维亚·伊万诺夫(作为一派之领袖)那里，我才有幸听到如此完全彻底、如此坚定自信、如此明确、使任何矛盾抵牾之处都不可能存在的答案。所以，马克思主义者简单而又初级的“宗教”在某种程度上帮助我洞悉了维亚·伊万诺夫复杂而又混乱的“宗教”。诚然，尽管这会令马克思主义者感到委屈，但我应该承认，维亚·伊万诺夫在理论上比我国文学中其他流派的代表人物更有权力进行自我论证。他的“真理”的确有权觊觎主权地位:其权力，如我上文所说，就其出身而言是无可争议的。和平常亚里士多德式的真理观相反，真理的权力取决于真理与现实生活的适应性。维亚·伊万诺夫认为真理是自律的，因此，它的存在是完全不取决于无论什么样的现实生活的。哲学家的任务是——如他从前所说——神话创造;或如他现在所说，是预言。人们通常所说的那种现实，只对小市民是必要的。而哲学家则自己创造现实。因此，为了了解现在、过去和将来，他根本没必要往什么地方窥探或是去查询一些什么。

三

于是，维亚·伊万诺夫哲学的任务，便渐渐展现在我们面前。我认为为了完整彻底起见，我们应该继续探索维亚·伊万诺夫认识的来源及其先驱者，这使我们有可能深入洞察其世界观隐蔽的根部。

有一句有名的俗语这样说道：告诉我你和谁在一起，我就能说出你是什么人。我们知道维亚·伊万诺夫总是和陀思妥耶夫斯基在一起，我们还知道他总是和古希腊悲剧家在一起。但无论是通向陀思妥耶夫斯基，还是通向雅典文化之路，在他来说，都不完全是直截了当地发现的。著名德国诗人席勒和歌德以及名气不亚于此二人、就时代而言与我们更近一点的哲学家弗里德里希·尼采，都是他的引路人。

显然，在维亚·伊万诺夫的生命中，席勒具有特别的意义。在读维亚·伊万诺夫的散文和诗歌之时，我有时觉得，似乎席勒又复活了。假使我相信——如维亚·伊万诺夫显然有时是相信的那样——灵魂转世的话，那我敢断定，150 年前维亚·伊万诺夫曾生活在德国，曾学过《堂·卡洛斯》《钟声颂》《伊毕库斯的鹤》，也曾和歌德通信。同样的庄严崇高，铜管乐器和铜钟发出的，同样的轰隆雷鸣，同样激越奔放永远年轻的理想主义，席勒就是凭借它不仅征服了自己本国的同胞，也征服了各国、全世界人民的心灵。维亚·伊万诺夫甚至还采用席勒的光照来理解陀思妥耶夫斯基，如若不然，陀思妥耶夫斯基在他眼里会显得晦暗不明。读者当然还

记得陀思妥耶夫斯基在其《卡拉马佐夫兄弟》的某处文字中，回想起席勒庄严的语句——

人从低洼之处
让灵魂得以飞升，
以便和古老的大地母亲
结成永久的同盟。

维亚·伊万诺夫引用了这首诗并加了注释：我们的艺术家（即指陀思妥耶夫斯基）怀着爱心一再引用席勒的这首诗。席勒酒神式的狂喜，他为了活的群星之父而给全世界的吻——那一迫使德米特里·卡拉马佐夫正是用席勒式语言（着重号系笔者所加）而大唱大地和上帝颂歌的全宇宙的欢乐——所有这一切都体现在陀思妥耶夫斯基创作中那响彻着不倦的神秘主义号召的竖琴的多声部交响乐（Sursum corda）[①]。而在《星际漫游》中，上文所引用席勒的那首诗再次被引用，并加上了更加重要的注释："陀思妥耶夫斯基说道：去寻找喜悦和迷痴吧，他要人们亲吻和泪洒大地时，在诗中找不到比席勒的话更加火热的话语来表达这种迷狂式的体验。"继而又说："……席勒将被未来酒神颂和狄奥尼索斯仪式艺术家当作其有预见性的前驱而尊重。"[②]把维亚·伊万诺夫对席勒的评价和他对普希金的评价做一个对比将十分有趣。在同一本《星际漫游》

① 《犁沟与田界》，第 15 页。——原编者注
② 《星际漫游》，第 82 页。——原编者注

文集中，有一篇论述普希金《诗人与群氓》这首诗的文章。这里的情形使人难以置信，但维亚・伊万诺夫在普希金与群氓的这场官司中，却站在后者一边。诗人不应脱离群氓。（维亚・伊万诺夫写群氓一词时使用了它的大写形式。）“真正的象征主义应在宏大的全民艺术中使诗人和群氓和解。二者相互隔离的时代已经过去了。我们穿越符号（象征）的小路走向神话。宏大艺术即神话创作的艺术，早已孕育于可能性中的神话，从象征主义中成长起来，这是对民族和宇宙的精神自我确证之内在论真理的形象化揭示。”[①]实话说，依我之见，争论是极端无益的，尽管仅就一点与维亚・伊万诺夫争论，并不是本文的宗旨。举手祷告——每个人都在思考，并以自己的方式有其独特的创造。可是，当我听到有人给席勒安排的位置居然在普希金之前时，我仍然还是“不能保持沉默”。这不是因为我像我们这里人们一度说过的那样而否定席勒，或者我拾尼采之余唾，认为席勒是道德的号手。不，我尊重并热爱席勒。可我认为，恰恰是作为一个诗人的维亚・伊万诺夫，倒是应该尽可能少地采用“你应该”这样决绝的口气说话。须知确切无疑的是，普希金对他究竟应该做什么，知道得并不比席勒、歌德或维亚・伊万诺夫本人差。而且，如果普希金站在席勒这面旗帜之下，那俄国文学未见得会因此增光添彩。席勒曾对茹可夫斯基很有吸引力，而普希金则早在其年轻时代，当这位伟大的天才理应处于别的精神强国的阴影之下时，就选择了拜伦和莎士比亚作为自己的引路人。普希金当然知道他这是在做什么——他需要的是莎士比亚和

---

① 《星际漫游》，第 41 页。——原编者注

拜伦而不是席勒。但执着于其“你应该”的维亚·伊万诺夫是难以被说服的。典型的席勒—康德式学校于此尽现无遗,它在人身上培植起对于永恒不可动摇的应然规范的信仰。维亚·伊万诺夫想要揭开未来的序幕,想要在今天猜测出明天将会有什么。更确切地说,由于人们注定无法今天预知明天的事,所以,他的愿望与其说要猜出,倒不如说是要使自己和他人相信他已经猜出来了——好在一切明天来临,当初的猜测者和聆听猜测的人,都已经不在了,所以,即便被揭露,也伤不着任何人了。而如果别无他法,那他就会同意做出牺牲:让席勒拉起普希金的手。而为达此目的,我们需要做的,只不过是要发明一种普通诗歌理论,而这对维亚·伊万诺夫来说,实在是再容易不过了:在此类事上,他是大师中的大师,整个西方科学和文化,尽在他的掌握之中。他说过:“人们追求的所有理想都有两副面孔。精神想要既把自己当作客体,也当作主体。人寻求真实的什么并想要正义的怎么。什么许诺以洞悟,怎么则许之以再生。”关于这所谓的“什么”和“怎么”的来源,读者已经知道了——对此我先前已经说过了。维亚·伊万诺夫继续写道:“与悲剧的牺牲品一起,从濒死的狄奥尼索斯的国王死去,而在复活的狄奥尼索斯中复活,这就是酒神颂净化的实质。”(《星际漫游》,第59页)容我再引一段更长的引文,以便大家能看清,维亚·伊万诺夫在以怎样一种不容人模仿的技巧,为其真实的什么和正当的怎么争夺权力的,“戏剧摆脱现象,逃避发现:征兆,戏剧在我们自己身上成熟着。先前我们的注意力被可见的幻象所吸引了:此刻,世界的奥秘从透明的幻象后警觉地盯着我们,并在其黑暗的镜子里反映着我们。对我们来说,只须稍稍暗示一下那在我们面

前显现的心灵的最后挣扎的事件也许就足以把全部生活的悲剧会因偶然的例证和瞬间的回忆被唤起从而向我们展示出来。那时，我们的忘却自我就已不再是纯直观甜蜜的自我疏离：在恐惧脸上戴着的那副具有预见的面具上那彼岸式目光的注视下，我们在精神上和所有人一起蒙难，它的目光注视着我们，在要求艺术家在赎罪和决定性的狂喜中治疗和净化。这个面具只须一瞥，我们身心便会充满永恒牺牲品那狄奥尼索斯式的眩晕，就像古代祭司通过加剧迷狂来治疗疯子，时而用音乐和舞蹈，时而用其他酒神节活动引导迷失的灵魂走上'正当发疯'之路——终极的囊括全世界的酒神颂热潮的解放奇迹，是我们所需要的。"(《星际漫游》，第 59 页)这样一来，事情就清楚了，按照维亚·伊万诺夫为席勒的创造进行辩护并将其奉为创造之瑰宝的诗学，酒神颂诗乃是最高级的、唯一真正的语言艺术门类。我们有权要求诗人在决定一切的狂喜中从事治疗和净化。在此，我不打算提出这样一个问题，即诗学是否可以创造——我指的是以一个或多个成对的(以及还有歌德)当代诗人的创作为据所构成的诗学。此刻我关心的是另一个问题：既然既有法庭又有客体，则普希金事实上已经是一个被维亚·伊万诺夫判决了死刑的悲剧牺牲品。他这么做为的是给以目光敏锐的席勒为前景的象征派诗人开路……

那些不愿拿普希金交换席勒以及席勒以后作为席勒式理想之最高体现的诗人们的人，对此问题又当如何回答呢？

我认为这样的人只有一条出路——提出认识论诉讼：维亚·伊万诺夫有什么权力说什么将有或什么该有呢?！认识论远不是一种那么抽象和百无一用的杜撰，像一个缺乏经验的人所认为的

那样。无论德国人营造了怎样的理论，认识论都根本没有义务无论如何也要为产生于西方的真理辩护。实情恰好相反，归根结底，认识论可以给觊觎无所不知的文化企图以最决定性的打击。（在此，对于为什么会这样，我就不再作解释和说明了。我只请求读者相信我的话，因为如若不然的话，我就不得不打发读者再翻阅我的全集，全集中对此有许多详尽的论述。）维亚·伊万诺夫断言，说他既知道应然也知道未来：诗人应当为平民服务，诗人将为平民服务，明日先知之前驱，不是普希金，而是席勒。而我们的回答是：诗人不愿为平民服务，诗人将来也不会为平民服务，他的歌如风一样自由，也如风一样轻灵，诗人从来就不需要向任何人请示批准，将来也不会如此请求——只有对那些害怕任何喧闹，而且把所有手拿棍棒的人都当作军曹的人，规范和律令才是存在的。可你知道认识论是如何解决这一争端的呢？这是一种可怕的科学，无论是粗野汉子还是学者，都习惯于把它的名称和一种终极威胁的、决定真理之命运的审判的思想联系在一起。认识论会说，那个回答者，处于它的权限范围以外，不会被起诉到它这里来，因此，他不受任何外国的“什么”和“怎么”的限制的。你没想到会是这样吧？这没什么好奇怪的！你和维亚·伊万诺夫一样，习惯性地以为我们的西方邻人应当来统治和治理我们，而我们应该向他们上贡，如果此刻有人来找你并以西方“真理”的名义向你要普希金，你会毫无怨言地把普希金交换给他们，心想既然有人要，那么，可见他们有要求的权力……

维亚·伊万诺夫是当代作家中最聪明最出色的一位，对此无人不知。但我要小声嘀咕一句，如果我国如今像古雅典那样还有贝壳流放权的话，我肯定会投票赞成把维亚·伊万诺夫流放出我

国的界外去。而如果事后有人问我，实话说，你究竟反对他什么，我就会像那位名闻遐迩的雅典乞丐那样，说：我对他没有任何异议，但我对充斥耳边的那些话，说什么维亚·伊万诺夫聪明、说什么维亚·伊万诺夫出色等等，统统腻歪了。正因为此，我才会如此热烈地起而捍卫普希金，因此，我建议读者读一读《犁沟与田界》第130—132页。即使我对普希金反对群氓行为所做的辩护远不够有力，那么，维亚·伊万诺夫的甜菜和艺术，或许能拯救普希金。

四

俄国哲学文献中近来比以前任何时候，内心倾慕西方的现象愈益明显。让我们瞧一瞧一些重出的书——别光看维亚·伊万诺夫的《犁沟与田界》，哪怕再读读别尔嘉耶夫的《创造的意义》或是布尔加科夫发表在《哲学与心理学问题》上的哲学巨著。别尔嘉耶夫的书里充斥着外国作家人名——西里西亚的安格鲁斯、弗兰茨·冯·巴德尔、梅耶特·恩格哈特、雅各布·伯麦、柏格森、尼采，甚至鲁道夫·施泰纳。别尔嘉耶夫对西方作家是如此熟悉，甚至连对普罗提诺，他也认为有必要引用其季赫利赫斯德文版的德语译文。这就使得知识不够渊博的读者或许以为普罗提诺是个德国人。尼采则彻底占据了别尔嘉耶夫的心灵。或以为别尔嘉耶夫直到现在才头一次读到尼采的作品[①]，因此完全处于读书所得的无以尽诉的强烈印象之下。就连别尔嘉耶夫的写作风格也与尼采

---

① 我当然知道别尔嘉耶夫很早就熟读尼采的著作。早在12年前的文集《唯心主义问题》中，他就写到尼采。但当时他的眼光与今天不一样。那时的他“看出”“尼采会向康德伸出手去的。”——原书注

十分相近，而且，尤为有趣的是，其风格酷似处于最后阶段即写作《敌基督》时的尼采。和尼采的《敌基督》一样，别尔嘉耶夫的书也是用声调纯一而又高亢的腔调写成的。没有时期划分，没有从句，甚至连逗号也没有。如此惊人的相似性会使人产生这样一种印象，即别尔嘉耶夫此书的内容已被尼采《敌基督》一书的内容所完全覆盖。可归根结底，一个问题——至少是对我而言——依然存在着：什么是一部书的实质，是它的语调还是思想。怨不得法国人会这样说：这音调像音乐一样悦耳（c'est le ton qui fait la musique）。例如，当别尔嘉耶夫讨论"创作源于充盈"时，那么，尽管这里的思想甚至语言都是尼采的，但这里从尼采本人身上已经所剩无几了：别尔嘉耶夫并未抓住语调，结果使得尼采叙述中的全部魅力，全部神秘的迷人风采全都荡然无存了，而让位给一种清醒的、肯定的事务性语气。而这，距《查拉图斯特拉如是说》的作者，相距何止霄壤。可是，当别尔嘉耶夫以一种紧张绝望的语气讨论对人的"辩护"时，我却明显听出了超人的话语来。当他断言尼采是个宗教盲，但在创作上却极具天才时，我却清楚地看出，这句话的两半说的是同一个意思，而别尔嘉耶夫之所以会说出这样的反论，仅仅是为了把其话语的语调保持在尼采《敌基督》的高度上。最后，当别尔嘉耶夫猛烈抨击家庭、科学和艺术，并竭尽全力以其全部力量诅咒，用他的话说只是一次"巨大的失败"的当代文化时，我则感到自己读的，依然不是别尔嘉耶夫的《创造的意义》，而是尼采的《敌基督》了。我不知道我说得对不对。谨将此问题提交给未来的认识论去判断（当前的认识论实在太幼稚、太浅薄了），也不知道我的所见所闻是否合理，要不就是我们得和从前一样，在读书

时，应当固守对书本的信实的阐释，并从中汲取"思想"。

当然，我们也无法否认即在维亚·伊万诺夫笔下，也有尼采的影响——下文中对此问题我们还将予以探讨。但在维亚·伊万诺夫笔下显现的尼采，则还处于他的第一个时期，那是年轻时代的尼采，是在《悲剧的诞生》中把德国的瓦格纳和雅典的阿波罗调和起来的尼采。所有这一切都非常有趣并富有教益。更有趣的是，就连布尔加科夫这样一个似乎本应远离精致缜密的西方思想界的人，也和维亚·伊万诺夫一样，被近代文化所俘虏和迷惑了。关于他的《经营哲学》我就不说了吧。这是一部学位论著，是为获得学位而提交给大学的。或许正因为此，此书除了按西方的样板外，不可能有另外一种写法。可紧接着他又出了一本新著，发表在《哲学与心理学问题》上。此书是在摆脱了任何外在压力的情况下写成的，是在完全自由的状态下构思的，更何况此书不是以德国的哲学论著为范本，而是直接取法于《纯粹理性批判》。此书的宗旨在导论一章里是以康德的方式予以表述的:《宗教的超验问题》，而且，就连主要问题提出的方式，也是康德式的。康德在《纯粹理性批判》中问道，科学是否可能，而布尔加科夫则问到宗教是否可能，其目的在于在按康德的方式研究宗教可能性的条件时，进而为其辩护。为什么布尔加科夫会对康德方法的唯一性如此相信呢？为什么他需要采用康德式的话语对宗教进行辩护呢？而我却认为正好相反，康德为科学辩护的尝试是一次失败，这一点是近来那些神化康德的德国教授们也承认的——这次失败本该能防止布尔加科夫重蹈其覆辙。而我要说的则更进一步——即便康德在其超验哲学中得以成功地为科学辩护，宗教也会对此类辩护万分厌恶的。科

学是科学,宗教是宗教。那又是什么诱惑了布尔加科夫?我认为个中原因不是简单的偶然性,正如维亚·伊万诺夫使陀思妥耶夫斯基适合席勒不是单纯的偶然一样。而别尔嘉耶夫则以尼采为范本,用高亢的语调压制了自己的疑心。显然,一种奇特的不安在人身上重新苏醒了……大家全都想要无论如何尽可能更快地成为正确的,不仅对自己和他人,就连对上帝也要是正确的。如今世人最看重的,就是正义性——一个人如果没有正义,那就得杜撰一个出来,无论为此需要付出多大代价。

维亚·伊万诺夫担心如果平民不跟在诗人后面走,诗人该无法承受其孤独:他坚信诗人如果离开人群,那他就会形影相吊,而孤独自处也就是灭亡。因此,他很早就在幻想一种聚议性意志,他把这种意志看作是"个人意志从内心深处服从全宇宙感性和保障的原则"(《星际漫游》,第 127 页)。于是,别尔嘉耶夫惊惶失措地甚至不无迷信地害起怕来,为了不让自己孤零零地独处,开始大声叫醒死者——果不其然,死者们听到喊声相继苏醒了。布尔加科夫则躲在康德和欧洲科学的身后。

布尔加科夫在其去年的讲座中声称,俄国在精神上受制于欧洲。[1] 看起来,维亚·伊万诺夫和别尔嘉耶夫也持同样见解。而我认为这里面包含着一个很大的错误。只有最近的俄国文学才受制于欧洲,此种文学的代表人物,有维亚·伊万诺夫、别尔嘉耶夫、布尔加科夫及其他许多我不愿一一列举的人物,因为我无法在此

---

① 大概指谢·布尔加科夫于 1914 年 10 月 6 日在纪念弗·索洛维约夫协会上的演讲《俄罗斯思想》。——原编者注

给他们以足够的关注。但是从前的俄国文学却从未依赖过什么人。普希金、莱蒙托夫、格里鲍耶陀夫、果戈理、屠格涅夫、陀思妥耶夫斯基、托尔斯泰、丘特切夫、涅克拉索夫、契诃夫、柯罗连科，这里所列举的，还仅仅是最重要的人名，即便他们受制于什么的话，那也毋宁说正好与此相反，也就是说，我们得承认，近十年中，倒是西方文学处于俄国文学，尤其是陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰——其作品每个读书的欧洲人也和俄国人一样熟悉而又亲近——的影响和统治之下。既如此为什么要拉响警报说什么俄国思想受制于西方呢？另一方面，为什么要对西方如此膜拜而对自己如此蔑视呢？为什么要为了席勒而把普希金推向后台，为什么要按照席勒的模式阐释陀思妥耶夫斯基，为什么托尔斯泰被变成了狭隘的道德论者，为什么要推崇托尔斯泰的政论文而贬低其《战争与和平》，贬低其就规模而言不及《战争与和平》，但就构思的深刻、表现力的集中而言丝毫也不亚于《战争与和平》的托尔斯泰晚年的优秀作品——《伊凡·伊里奇之死》《主人与雇工》《克莱采奏鸣曲》呢？为什么维亚·伊万诺夫在谈及契诃夫时，除了平平淡淡、老掉牙的套话——“契诃夫在我们眼中是一个革命前时期黄昏时分的诗人”外，说不出什么更好的话来了呢？当然，这句话在维亚·伊万诺夫笔下，听起来并不像在别人那里那么陈腐：凋零的树叶在他笔下总是焕发着秋林那金黄色明丽的色彩。但这却是其文学才华的秘密，问题的实质并未因此而有任何改观：“为什么”的问题显得越来越急迫，越来越执拗。当你看到维亚·伊万诺夫如何把自己的、亲近的从自己身边推开，而急急忙忙地跨越把俄罗斯与西方文明隔开的、无边无际荒无人烟的土地，越过国界扬长而去时，有时，当你

读到维亚·伊万诺夫所写的不光有关普希金，而且也关于陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的文字时，你的心会剧烈地疼痛。请你们自己去判断好了，我这里只是随机从他论托尔斯泰的文章中引了一段话，至于他是如何论述普希金的、是如何把陀思妥耶夫斯基的主要思想归结到席勒那里去的，我们已经知道了。

“艺术家托尔斯泰的激情主要是一种揭露者的激情，因此，骨子里是自相矛盾的，因为他自己本身就是反艺术力量的体现。因为艺术天才的使命是显现披着外衣的现象之本体，而且，艺术象征主义的能量所向往的，不光是使精神世界的理性本质终究不会被彻底具现，而且，更重要的，在于使它们能于变形中得到体现，就像在复活的肉体中那样。它与此同时也是最现实的肉体和最紧要的实质。”如果这段话不是出于维亚·伊万诺夫之手笔，而是出于一个外国人，一个德国人或法国人的话，那我会说此人干脆就没读过托尔斯泰，也不知道什么是《战争与和平》《安娜·卡列尼娜》，即使读过，也只是读的十分糟糕的译本。我会以为，也许托尔斯泰晚年的作品根本没有译本，会以为他读不懂托尔斯泰的童话，至于说《伊凡·伊里奇之死》或《谢尔盖神父》，他肯定连听都没听过。当然了，说到维亚·伊万诺夫，那么，这种推断便一概不能容许了——他对托尔斯泰的全部著作都十分熟悉。如果他仅仅把托尔斯泰当作一个揭露者和反艺术力量，那也和他把契诃夫仅仅看成一位革命前黄昏时分之诗人出于同一原因：既不适合席勒模式，也就无法把他和酒神颂合唱挂起钩来，或用陀思妥耶夫斯基的话说，也就不愿表示颂扬了。

五

这里的秘密何在？维亚·伊万诺夫为什么必须逃离本土，而只能在席勒那里找到安宁呢？最好还是让他自己来现身说法吧。瞧，他在《论悲剧的本质》中是怎么写的吧："尼采做得对，他在其论述悲剧的著作中，一开头就许诺，说如果我们习惯于在每部作品中区分出两种常在的、既相互对立又相互作用的本质，对这两种本质，他提议用两个雅典神祇的名字来表示这种明确表示出美学上的对立的两极性，此即狄奥尼索斯和阿波罗——的话，我国的美学必将大有所获。他所宣扬的这一思想，实质上并不新，相反，不幸的是，它已相当古老，但却是头一次被人如此明确地表述出来，而由于表述者将其定在美学和心理学范围内，且排除了自古以来从思辨和宗教神秘主义领域里赋予其的一切，而显得更加明晰——因此可以把这一宣言公正地称之为一个发现：这一宣言对于理解艺术的本质和雅典之谜都同样富于成效。不但如此：人们发现，它还具有一种真正的发现才特殊具有的特征——即不取决于表现关联——即它是在思想家的意识中，在摆脱了思想家自己本身的独立状态下被发现的。"（《犁沟与田界》，第 235 页）维亚·伊万诺夫在其论托尔斯泰的文章中，发挥了尼采有关苏格拉底的另一个思想，容我再次引用作者的原话，因为我认为这样似乎更合理一些："……我们能否在列·托尔斯泰的名字所为我们标志的这一道德意识问题中，发现近代文化中的苏格拉底因素呢？……公元前 5 世纪下半叶，雅典世界突然处于奄奄一息的宗教生活方式开始

僵化的时期，这是前不久对于道德、美学、思辨、神秘论和国家日常生活传说的综合信仰分崩离析的时期，是文化构成分化的时期，是一个时代的遗产理性化的时期，是对精神价值进行有机而又全面的重估时期，是无根基性和哲学相对主义刚刚开始的时期……神圣仪典的上帝走了，而他那世界性的演出还在继续：而这已然是疯癫和迷狂了。必须起而反抗本能，为了生命而拯救知识，并牺牲有关本质的知识。如果在生命天然的创造性本能之外，不再有更真实的神祇能在人们的'意见'中创造出他那晦涩的面容，那就必须在正常的理性意识中寻求神性，把逻辑能力神圣化，并从人的自我肯定中汲取道德性的客观规范。应当用道德性来诅咒被神们弃置的存在的混沌。人出于对现实知识的渴求而成为道德论者。人们不得不在财富和疯狂、在贫乏和理性之间做出选择。苏格拉底选择了贫穷和理性。"[①]上文所引的第一段和第二段，都是对尼采思想十分精巧的转述。但正如我上文已经指出过的，有关阿波罗和狄奥尼索斯，尼采是在青年时代的论著中讨论的，至于论苏格拉底，如维亚·伊万诺夫所说，尼采是在晚期作品中论述的。当时尼采称苏格拉底是个颓废派（好像是尼采首次采用这个词的），当时的尼采本应把自己也称作颓废派。尼采继而解释道，苏格拉底认识到了自己的颓废性，并用尽一切手段与之斗争，但却是徒劳的，

① 早在"少年习作"中，也就是在《悲剧从音乐精神的诞生》中，尼采就把苏格拉底现象作为一种"悲剧世界观"的衰落和"悲剧时代"薰昏的征象来加以描写。在 16 年以后，即已处于崩溃的门槛时写的《偶像的黄昏，或用铁锤思考》中，尼采为"苏格拉底问题"专写了一章。雅典生命力的衰落(decadence)在力求用辩证法的狡计为生命的本能脱冕并把它作为在其抽象性中纯理性的一个诱惑来加以克服的苏格拉底的智慧中（话说回来，同时也在"一切时代最最智慧的人的智慧"）中得到了体现。——原编者注

因此，他们不仅不能阻止，反而使得内在的分化继续蔓延。但关于他自己，尼采的判断略有不同。尼采以人在此场合下必然会有的神秘的不彻底性，断言说：他尽管是个颓废者，但他毕竟还是找到了与其病症做斗争的方式和手段……

decadencena（或用俄语说，颓废派）的本质究竟何在呢？尼采是否早在其年轻时代，即当他向我们讲述阿波罗和狄奥尼索斯时，就是个颓废者，还是只是由于长期而又痛苦的、以发疯作结的疾病，才导致了发生在他身上的由晚期著作证实的破坏过程呢？维亚·伊万诺夫把财富和疯狂、贫穷和理性对立了起来，而阿波罗是不是疯狂或理性的象征呢？其次，谁将诅咒被神遗弃的世界的混沌：就只是道德还是连理性也一块算上？维亚·伊万诺夫回避了此类问题。在指出尼采的"发现"的同时，他同时不知何故也同样避开了一个显而易见的事实，即此项发现的荣誉，并不属于尼采，而属于尼采的第二位老师——叔本华。狄奥尼索斯和阿波罗，也就是叔本华意志和表象（Wille und Vorstellung）的雅典化，到了尼采笔下，只不过是用希腊的专有名词取代了德语的普通名词而已。尼采在《悲剧的诞生》中有关狄奥尼索斯和阿波罗的所有叙事，在他之前，叔本华早已有了更好的叙述：他说明了命定由狄奥尼索斯扮演的角色——意志，而阿波罗——理性。这一历史探询有着重大意义。在讨论尼采的理论、悲剧的本质和列·托尔斯泰时，无论如何也不会对我所提的问题不闻不问，也不能对叔本华对尼采的历史制约性不问不管。或许——为了说得不至于过分激烈——这个或许是无条件的，即托尔斯泰不过是一个道德论者而已。但是，说托尔斯泰压根就不是个道德论者，这一论断更接近真理。我们

当然可以在托尔斯泰的政论文里找得出足够证据和引文，以证实维亚·伊万诺夫的观点。但对任何作者都可以成功实施的同样的程序，比方说柏拉图？请你回想一下他那重复了不知多少次的论断，说他宁肯忍受不公正，也不愿让自己成为不公正者。圣奥古斯丁又当如何？他的论战和对多神教的非道德性的揭露，仿佛就是托尔斯泰批判教条神学的一个原型。请你仔细读读《神正论》，你就会对此深信不疑。康德又怎么样？斯宾诺莎呢？圣特蕾莎，路德呢？你如不反对，我可以从维亚·伊万诺夫甚至从尼采本人那里（我就不提席勒了吧）选出足够的引文以证实他们都曾是道德论者。但这当然毫无意义。我已经说过不止一次，但显然还不得不再重申一遍，即托尔斯泰比任何人都更善于在其争论和布道文中，在人身上唤起那样一种感情，在此之后，那种混沌会依然如故。任何人都不曾像托尔斯泰那样强烈地诋毁理性，而这就是那个在《战争与和平》中表明，光明之神阿波罗一度曾把他当作最喜爱的祭司的托尔斯泰。

接下来我要论证的观点与维亚·伊万诺夫的恰好相反：他的神秘诱惑是以颓废手段治疗自己之痛的颓废派的诱惑。他在世上最尊重的是立法者阿波罗，他情愿臣服于苏格拉底，他就像一个真正的颓废者一样，情愿相信随便什么人和随便什么事，只要他自己得到保障即可，而创始之初的混沌，如他所说，也打不断加于其身的千年文化之链。因此，他才如此急急忙忙地把对生活的奥秘尚一无所知的尼采的少年习作当作发现的启示。当尼采本人被迫与悲剧遭遇时，关于阿波罗和狄奥尼索斯论，关于音乐精神中诞生的悲剧等，他居然根本就没想起来：在他当教授的岁月里，他所构思

的所有卓越的思想,他对所积累的有关雅典史和音乐史知识进行的总结,却对他无丝毫用处。解决世界性难题的哲学家瓦格纳,此时于他来说是那么难以忍受,以致后来尼采甚至把他对瓦格纳哲学的仇恨,转移到对他的音乐上来。写作《悲剧的诞生》的,是一个听了很多也读了很多的人,他以为这就足以自称无所不知了。后来尼采才确信,不光天上,就是在地上也有许多事物,就连最睿智、最博学的书本也对之沉默不语。于是,他以自己的方式,猜测到了苏格拉底的谜底:苏格拉底的知识不是为自己,而是为他人的。对我们来说,苏格拉底的一生仍然是个谜:我们或许永远也无从得知,是什么引导他洞察了人类的无知的。但是,尼采对于真实的、历史上的苏格拉底,所知当然并不比别人多,因为有关远古史这一页历史极为贫乏的资料来源同样对所有人都开放——于是尼采断定,被疯狂吓坏了的苏格拉底,拒绝了财富。他的判断为我们说明了许多东西,但不是和苏格拉底有关,而是和他自己相关。尼采的确想要凭借理性摆脱疯狂,并且为此而尽其所能地做了一切。但他为自己提出的任务原来竟是无法完成的:常常有些时候,疯狂比最丰富的人类思维都更有威势。

尼采的例子对于当代颓废派是个警世的教训。他们的思维本能地避开尼采晚年之路,而宁愿遵从尼采以叔本华为其引路人并把阿波罗视为唯一战胜上帝时所走的路。而维亚·伊万诺夫、别尔嘉耶夫和布尔加科夫,当要他们在两种悲剧中选择时,他们不会长久地犹豫。前一种悲剧是尼采在其第一部论著中所描写的,他根据雅典来源、根据瓦格纳和叔本华而知道它。第二种悲剧尼采亲眼见过,他还以前所未见的表现力在晚年著作中做了描写。据

说聪明人平常往往不大轻信的。这当然说得对。但也有些非常聪明的人乐于信任人，而他们的智慧就表现于此。他们知道不信任只会毒害生活，所得却甚微。而什么是大智慧呢？难道不是指上天所赋予的从生活中多多索取的能力吗？维亚·伊万诺夫是个聪明人，对此谁都不会有任何异议，因为没人会反对自明性。托尔斯泰是个异常聪明的人，可到了暮年——或许是由于骄傲了吧：不光维亚·伊万诺夫，其他许多人也都认为他傲慢——开始鄙视神的优异禀赋并为此付出了惨痛的代价：非但不能像维·雨果那样生前就荣膺一座纪念碑，他的所得不过是已经半被人遗忘的雅斯纳雅·波良纳某处不起眼的、同样也被人业已遗忘了的一座坟墓和维亚·伊万诺夫宽容的批评。神祇对那些敢于蔑视其天赋的人的报复，是无情的。

六

我们又一次不得不回到认识论上来，尽管这次是由于维亚·伊万诺夫的缘故。他，可以理解，应该成为我们关注的主要对象，却并非直接由于他在《犁沟与田界》及其他论著中的言论。难怪近百年中欧洲会一直如此关注认识论问题，使我们有理由断言，全部当代哲学都是认识论。当德国哲学家在半个世纪前异口同声地嚷嚷回到康德之时，他们渴求的是认识论。20世纪初在德国和法国掀起了一场反对康德的运动时，人们所怀念的，仍然还是认识论。目前在这方面，我们必须说，一切都很顺利：认识论终于被找到了。当然，19世纪初认识论就曾被找到过，而且，那也曾是一种非常好

的认识论。至少，当时所有发明这一认识论的德国人都曾这样认为，这样认为的还有所有诚恳地学习这一认识论的非德国人。我觉得我可以成为19世纪和20世纪认识论之间一个不偏不倚的法官，其原因或许仅仅是因为我对二者都同样淡漠，或许因为为了要做到准确无误，我可以既不喜欢前者也不喜欢后者。喏，比方说，作为一个旁观者，我不能不说20世纪的认识论毕竟还是比它的前任更适合自己的使命。这不光是因为它比较年轻，尽管我们当然不能否认，一般说来年轻的真理比老的更具有吸引力。19世纪的认识论有一个非常严重的缺陷。康德派和新康德派（但要把叔本华排除在外，尽管他自认为是个康德主义者，但在过去那个世纪的哲学史中，他完全是个散兵游勇）都想给人类提供牢固的真理，也就是说，他们不曾发明任何新真理——作为聪明人的认识论者，认为发明新真理是不该一个哲学家干的事，但他们却论证和巩固了在其之前和没有他们时出现于历史上的那些科学、伦理学、美学、宗教真理。康德是这样，而他的学生们以其师为榜样，也是这样做的。最重要的是要表明，人类拥有一些不可动摇的真理。此外还须安抚当代有教养的欧洲人那惶恐不安的良知，向他们证实这些真理是从正道来的，而不是从天上掉下来的。这一点之所以重要是因为，如果真理是从天上掉下来的话，那么，一不小心，保不齐会从天上突然掉下另一种全新的、意外的、与先前的真理一点都不像甚至能把前者完全取代的真理来。众所周知，天从未获得过哲学家的好感，自古以来，人类理性的全部努力都指向一个目标，那就是限制天的任性，让其服从大地的法则。笛卡尔把这种情绪表述为下述原则："上帝不可能是个骗子。"不光哲学家，就是神学家们

也警觉地注视着天，并且也从来就不喜欢赋予天以过大的权力，他们一直以为，上帝不可能去骗人，也就是说，人们已经知道上帝是最终的终极真理，他无论对造物还是造物主，都同样是神圣的。

康德主义者诚实地履行了自己的义务，但为达此目的，也付出了巨大的牺牲的代价：那就是他们被迫放弃了形而上学。人类所能掌握的是一些非常牢固的、所有方面都十分优越甚至在某些方面是永恒的真理，但这些真理毕竟还是只适合于现象界。正因为此，唯物主义才会对所有人来说是一个十足的意外，这个朴实的、粗陋的、备受鄙视的唯物主义，在某些方面却比唯心主义更加丰富。结果使得唯物主义尽管它不愿意这样，甚至自己也羞于向自己承认，但还是洞悉了事物的本质，也就是说，成了本质性的了，而唯心主义不得不从根本上放弃对本质的追求。这样一种情形实在令人感到屈辱。康德派认识论者的安宁被打破了，于是在20世纪初的德国本土，产生了一个流派，它把在哲学上回到本体论当作其任务。康德主义被冠上了心理主义之名。人们甚至说什么认识论根本就没必要，它的产生完全是因为康德主义者们用心理学取代了哲学之任务的缘故。一个新的口令是，回到柏拉图和本体论。[①]还有些人不号召人们回到柏拉图，而要求彻底摒弃认识论和心理主义：哲学应该也能够找到真理，而且，这不是约定俗成的、相对的

---

① 考虑到本文写作的时间——1916年，可以推断，舍斯托夫指的首先是胡塞尔的现象学及其柏拉图式的命题："回到事物本质！"20世纪20—30年代德国哲学本体论的产生，与下列人士有关，他们有的是胡塞尔的亲传弟子，即海德格尔(《基础本体论》)、莱纳赫(《现实本体论)等所谓慕尼黑-哥廷根学派的其他代表人物；还有的则是掌握了"纯粹意识现象与本体主义"基本观点的哲学家，如哈特曼、舍勒。——原编者注

真理,而是绝对的和永恒的真理。在此我当然不会叙述西方哲学家是如何找到绝对和永恒真理之过程的。我必须予以指出的只有两个情况:1.尽管如今大家都在摒弃认识论,但实际上每个人都有自己的认识论,而且,认识论仍旧是每个哲学家最珍贵的珠宝;2.决定回到本体论的新哲学,迄今未曾发现并向我们展示新的本体论真理。其所做全部工作归结为一点,即将先前所取得的旧真理从人类的变为神性的。我理解他们做了不少,甚至很多这样的工作。难道是闹着玩的吗:人们以为创世的终极之谜对他们仍然是封闭的,以为按照其理性的构造,他们应能在其生活中拥有哪怕近似的、片段的,甚或是虚假的有关开端与终结的知识,可哲学家们忽然声称,事情根本不是这样的,我们的理性应能穿透事物的本质核心,说上帝不仅不愿意,而且也不可能是个骗子,因为道德规范于他而言也是适用的。或许我们强调指出这一点不是没有益处的,那就是上一代哲学家也曾同样决绝地支持和拥护与此相反的观点,我们强调这一点是为了那些以为决断性本身就是支持所说观点的论据本身的读者和作家的。因为在最新的本体论理论中,这一论据被赋予了决定性意义。如今一个新的术语——直觉——开始被人们普遍采用。哲学家没必要去证明真理:他能看见真理,并且是用肉眼直接看到它。

人们极其贪婪地向直觉扑了上去。大家全都像是当即洞悟了。的确,如今和从前一样,大家全都各有所见,而且,当代哲学家们的见识,和通过三段论法获取真理的旧哲学家的思辨一样,相互之间在本质上绝少相像之处。而同样也确实的是,直觉根本不是如今人们竭力证实的一种新的发明。斯宾诺莎讨论过第三种认识

(tertium genus cognitionis),讨论过直觉认识(cognitio intuitiva)即一种完善形态的认识。我们在他笔下还能读到这样一种纯直觉主义的论断,即“我们能感觉到并根据自己的经验知道什么是永恒的”(sentimus experimurgue nos aeternos esse)。叔本华著作中充满了直觉认识优于推理认识的观点。然而叔本华却是一个最彻底的,也可以说是唯一最彻底的康德主义者,他连一分钟也不曾忘记——世界是我的表象。根据当代哲学家的学说,叔本华应当主要是并且特别是一个心理主义者,本质世界于他而言应当是永远关闭的。然而,如果要在后康德时期的哲学家中举出一位本体论者的话,则当然首先就是叔本华了。这绝不意味着我赞同其有关悲观主义、爱情、艺术、宗教等的思想。相反,在叔本华那里我能找到的我可以同意的观点少得可怜。但显然这根本不重要:人不是美丽才可爱,而是因为可爱才美丽。我要强调并且我之所以强调只是因为没有人愿意了解这一点:在著名哲学家中,你所能举出的像叔本华这样善于敏锐地聆听人类存在之谜的人,是极少极少的。他所说的,都是他亲眼所见和亲耳所闻的。无怪乎他把宇宙称作自己最重要的导师,他眼光敏锐,听力异常灵敏,所以他能有许多发现,对于这些发现,其他人过去不曾想到,就是现在也根本想不到。而这也就是为什么数不胜数的矛盾,非但不能毁掉,反而为他的哲学议论增光添彩的缘故。

而这也就是为什么无论我们是否同意他的“结论”,这对我们根本就无关紧要的缘故。在叔本华那里,比在其他任何人那里,都更能学会以鄙弃的态度对待哲学“信念”的。人将来是认为世界是我的表象还是认为我已洞察存在的本质,这也同样无关紧要。一

个人只要他活在世上，对生活的丰富性有所领悟，而又不对他继承下来的思想苦思焦虑，那你就不能不听一听他的话。况且一般说来在哲学中，一个人究竟持有怎样的信念那根本就不重要。不但如此，"信念"还会贬低一个哲学家的威信。此时此刻我甚至可以援引尼采本人为证，为的是不致落后于别尔嘉耶夫和伊万诺夫。他说："每次当我看见哲学家将其信念推出来展示时，我就会想起一个古老的宗教神秘剧里的一句台词：'来了一头美丽而又强壮的驴！'[①](adventavit asinus pulcher et fortissimos!)

在日常生活中如此必要的信念，在哲学中却都只有条件地被允许。哲学家最大的特权，在于他拥有摆脱信念的自由，没有这一自由，哲学家永远也不可能洞察本质界。但当代认识论却对此事有不同的见解。他认为信念在哲学中也和在科学中一样必要，甚至比科学更必要，因为，按照他的观念，哲学是科学中的科学。一个当代哲学家会把伊斯兰教当作自己的终极理想：相信唯一的阿拉和他的先知穆罕默德。任何不承认穆罕默德和安拉的人，都是错的。康德也早就使得形而上学成为一门科学。可是，由于他终究未能给形而上学找到真正的支柱——即其他科学赖以支撑的那一先验的综合判断，于是，他宁愿从此不再和形而上学打交道。新学派，正如我已经说过的，已经为形而上学找到了支柱，于是，那些穆罕默德哲学家们可以自由地呼吸了：唯一的阿拉和所有先知的先知穆罕默德，已然找到。

---

① 见尼采：《在善与恶的彼岸》。——原编者注

七

当得知欧洲已经发明了新的穆罕默德式的认识论时，作为真正颓废派的维亚·伊万诺夫和别尔嘉耶夫，当然会欣喜异常。此前他们当然只能满足于旧的认识论，因为康德的实践理性毕竟是一个体面的绝对的代用品，可是，虽然眼前有福享，何必远处寻，纯粹的本体论和使认识一切成为可能的直觉，在他们眼里还是要有吸引力得多。本体论的好处恰恰在于它和唯物主义一样，能使人以穷尽一切的方式认识全部现实生活。而且，当我读维亚·伊万诺夫的著作时，我真的苦心孤诣地想要想出某个问题，是他没有给出答案的，可我却什么也没想出来，或许只能强迫他自己想出这么个问题来。他全知一切，无所不知。无论说什么，他都能给出解释，所以，归根结底竟会给人以这样一种令人不无沮丧的印象，只有当我们可以预先根据表格计算一番，未来期待于每个人的，究竟是什么，只有那样，生活才对维亚·伊万诺夫具有价值。在此，我不由自主地想起从前陀思妥耶夫斯基通过其笔下地下室人的嘴所说的一句热情洋溢的话："让一切和谐都见鬼去吧，我们只想和自己的自由在一起。"可是，维亚·伊万诺夫依然还是透过席勒这面镜子来看陀思妥耶夫斯基的一切的：先是秩序，然后再说别的。前不久，当我听到他一次好像还没发表的论述斯克里亚宾的学术报告时，这一点尤其令我吃惊。[①] 这次报告当然精彩绝伦。维亚·

① 这里是指维亚·伊万诺夫的报告《斯克里亚宾的艺术观》，1915 年 12 月在彼得格勒斯克里亚宾协会举办的音乐晚会上宣读。——原编者注

伊万诺夫再一次证明他在语言艺术上具有不同寻常的技巧，尽管对此早已就无人表示怀疑了。他这次报告的中心思想只有一点，即一般说音乐，其中也包括斯克里亚宾的音乐，行使着特定的哲学功能，因此，应当从音乐究竟在多大程度上与其所提任务相当这一点来评价音乐。于是，喏，我要直言不讳地说一说了——须知维亚·伊万诺夫喜欢人们说话直言不讳。我在听报告时，无论报告人出色的陈述方式多么吸引人，我的整个心灵都在向报告人发出抗议，于是我，话说回来了，这在我一生中，决不是第一次，心里泛起隐隐的哀伤，惋惜自己不会穆罕默德式的认识论，因为它能使我有权为维亚·伊万诺夫的议论，投上一张具有权威性的否决票。我多么想继德尔图良之后，大声感慨："呵，最不诚实的人呵……请怜惜一下全世界这唯一的希望吧。"（Scelestissime hominum … parce unicae spei totius orbis.）

为什么这样的音乐就应该为哲学效劳了呢?！迄今为止我所愿意并且也喜欢的看法，是哲学在音乐中找到了对自己的论证。当我聆听哲学议论中的音乐时，我会说，瞧，多好，这才是真正的哲学家呢！古人中我之所以喜欢柏拉图和普罗提诺，近代人中我之所以喜欢叔本华和尼采，是因为我觉得他们的著作里有一种真正的音乐。而我之所以热爱维亚·伊万诺夫本人，是因为他不是在说，而是在唱——可忽然之间，有人却把某种社会或是宇宙任务加在斯克里亚宾的头上，就好像在这个世上，一个有才华的音乐家没有自己真正的事业似的。我知道斯克里亚宾自己也带着这样的"新"观念满天飞。可要知道我们毕竟还有经验在。理查·瓦格纳也喜欢说话，而且，说实话，若和斯克里亚宾比，他在文学方面无可

比拟地比后者更有才华。可他的文学到底还是没入了忘川，而音乐还活着，而且还将永久地生存下去。我私心有一个小小的愿望，那就是未来的哲学终将丢掉其穆罕默德式的幻想，因而不是去教训音乐，而是向音乐学习……

维亚·伊万诺夫肯定会说我开始充当先知了——刚才说到未来的认识论，此刻又谈起了未来的哲学。这当然说得对。可是与狼共存便会学会狼嗥：如今周围的人们都在预言未来，使我也不由自主地提高了嗓门。如今你在一片声嘶力竭、喧嚣嘈杂声中气定神闲地说一句话，人们不光不会听从你甚至干脆连听也听不见。于是就连你也会情不自禁地放大了嗓门……

根据眼下现行的认识论——它对那些对人工获得的牢固性的需求甚于世上一切的颓废派们，是如此具有诱惑力——人能看见真理，而且，对人的所见，不能有任何怀疑，至于人们对此无丝毫怀疑，嗓门提高到不容人反驳的声音证实了这一点。因此，如今无人喜欢谈论暂时的和经验的问题。人人都在探讨永恒和彼岸，而由于人们关于永恒和彼岸所知甚微，于是，便把暂时和经验的冠以永恒和彼岸的名称。这一点在那些除了眼前之物以外什么也不信的颓废派身上，表现得最明显。他们的不信他们甚至对自己都隐瞒了起来，其方法是依据可见讨论不可见物，根据过渡性讨论永存性。[①] 他们以为既然他们尚未感觉到上帝，那么上帝就不存在，因

---

① 舍斯托夫未在此论述的，是俄国象征主义的世界观，维亚·伊万诺夫即这一主义的理论家。他发现“神秘论现实主义”中把渗透着不确定的乌托邦宗教意味的理性结构和艺术直觉浪漫主义地混淆在一起了。参见亚·勃洛克于 1906 年写的一则意见：“宗教与神秘论。它们相互之间无共同之处……神秘论是心灵的名士派，宗教却是守护者。”——原编者注

此,他们就不得不把他们所感觉到的,权且当作上帝……

我知道穆罕默德式认识论的代表人物会极其恼怒地对待这番话(如果他们能听见的话。但极有可能是他们根本就听不见——首先,是因为他们自己吵吵嚷嚷,喧闹不休;第二,是因为这样一个原则,即根据其具有预见力的学说,他们不需要的根本就不存在)。在他人那里,这种事倒是经常发生,即把暂时利益和经验范畴提升为永恒的。别人的眼里既有大木头也有小树枝,而伊斯兰教徒眼里却清静如水。当然,有关小树枝和大木头那句话,其实别有所指:它所强调的是,恰好是你自己眼里的大木头你却看不见,可这种事古已有之,在前认识论时代即已如此了,如今"我们已经改变了这一切"(nous avons changé tout ça)——无论大木头还是小树枝,我们已把它们统统移入邻人眼里,而我们发现,这样做更好。这主意,如你所见,对于颓废派来说,简直太出色了,是完全不可取代的。

维亚·伊万诺夫阐述其思想的清晰性和明确性,用笛卡尔的话说,正是所谓真理永恒的伴侣和特征。当他讨论古希腊悲剧、陀思妥耶夫斯基、俄国生活和俄国生活的不合理性时,他总是能极其明确而又准确地找出过错和过失人,找出所有最复杂现象的所有隐蔽的原因。例如:"在陀思妥耶夫斯基笔下过失的原因究竟何在呢?凡悲剧家们喜爱的题材——穷尽一切的激情主题——根本无法引起这位艺术家注意,尽管在他笔下进行了深入的探讨,如《少年》,罗果静类型(小说《白痴》中的人物),季米特里·卡拉马佐夫类型。过失思想最完整的体现,我们认为是在小说《白痴》中:的确,梅什金的过失在于他和歌德长诗第2卷开头的浮士德一样,被

生活初升的太阳晃迷了眼，因而背转身来，宁愿在生活那辉映着彩虹的瀑布上，更好地欣赏太阳的反光。”（《犁沟与田界》，第 48 页）话说得多么好呵：这猜测多么细腻，表达得又是多么忠于艺术性呵。可如果换个角度，却好像是在纠缠不休。宛如一只黑手，和十字路口指示方向的路牌，将会永久地矗立在你面前。然而，如果维亚·伊万诺夫居然会那么机敏，以致能看得清梅什金的（以及古希腊悲剧人物的）“过失”，而在他有所发现的地方，却无人想到此处会有任何过失可言，在他有所发现的地方，任何人根本就分辨不出什么来，那么，他为什么不告诉读者，此处的所谓“过失”与通常的过失绝无一点相似之处，首先此类过失绝不是常在的，也不具有不变的属性，像所有形而上学的本质那样呢？现在它还在，一转眼就没了，在它曾在的地方，耀眼的无辜在熠熠闪亮。随后又是可怕的黑斑或是灰斑，或许根本不是什么斑点，而是根本没有任何颜色的东西？

为什么维亚·伊万诺夫会对此不置一词呢？陀思妥耶夫斯基所说的根本不是这样一种变形。他是没看出来还是不愿看出来呢?! 可诅咒的认识论来干涉了，它不容人们背弃亚里士多德的 A＝A 这一原则。可要知道 A＝A 只对经验界有效。此外还有别的领域：

> 那里是奇迹之域，有林妖到处漫步，
> 美人鱼栖息在林木繁茂处。

对这一领域，普希金是从阿里娜·罗季昂诺夫娜嘴里得知的，

须知,知道这一领域的,的确不光是席勒和亚里士多德。果戈理无须亚里士多德指点就写了《维》和《可怕的复仇》。而在《狂人日记》里也并未遵从矛盾律。而托尔斯泰当他在82岁高龄像少年儿童似的离家出走时,同样也没硬要使自己的决断,去遵从什么据现行理念应成为宇宙事件之基础的原则。说走就走了,就这么简单——请允许我说一句,即他如此简单的离家出走,比其他就其历史后果而言的宇宙性事件,具有更大的意义。不过话说回来,请你不是允许我,而是允许维亚·伊万诺夫——我早就允许自己这样了,根本没去请示任何人。要知道就连已经习惯了的人,也会对喋喋不休的宇宙大事忍无可忍,正如从前某个时期,陀思妥耶夫斯基曾因席勒以及"至美的崇高"而真的嚎叫起来一样。全知是一件万分痛苦而且乏味的事。难道维亚·伊万诺夫竟对此一无所知?!是真不知还是无论如何也要把它忘掉呢?!

八

维亚·伊万诺夫认为陀思妥耶夫斯基的基本思想他本人也是赞同的,并认为它是其信仰的象征,这思想是:人类最大的罪孽,是想在抛开上帝的情况下在尘世间安排自己的生活。他说道:"所以,对陀思妥耶夫斯基来说,信仰之路和非信仰之路是两种不同的生存方式,每种都须遵循其特有的内在法则,这是两种具有不同名称或不同法则的存在方式。这种双重法则既决定着个人生活,也决定着历史上两条相应结果的平行系列。因为整个的历史时代和一代代人,按照陀思妥耶夫斯基的概念,都以形而上方式在上帝身

上或反对上帝、信仰或非信仰来确定自身，因此而产生在迷误、过失和报应上的共谋，而巴比伦塔仍在建造中，因为语言还未曾混淆……在陀思妥耶夫斯基看来，灵魂协商一致为了上帝或以信仰上帝为基础的非聚议性统一，而是由对超个性现实的普遍关联的不信任导致的内心相互孤立的个人的机械协作——这些个人只是商量妥，为了每个人的自我肯定和群体的利益，为了实现其暂时还能将他们团结到一起的人类的理想，而协同工作，这一切都被陀思妥耶夫斯基当作想要抛弃上帝而在尘世间安顿的恶魔意图，而得到彻底无情的谴责。”[①]在对上文进行实质分析之前，我提议把它与维亚·伊万诺夫较早期的一篇文章即《个人主义的危机》的片段做个比较。思想是同一的，但哲学基础却变了，这一点非常有趣。原来，作为一个如我们现在所能见到的康德主义者，维亚·伊万诺夫在写作《个人主义的危机》时，可以具有和他身为和当前所有新派哲学家一样的本体论者同样的思想。由此可以顺便得出这样一个结论：即哲学信念（credo）很少能改变一个人。让我们瞧瞧数年前维亚·伊万诺夫是怎么写的吧：“从前绝对律令表现在客观宇宙方面，如今却以主观宇宙面貌出现在精神面前。从前的人懂得应使自己的行为符合自然所愿及其自然而然认可的一般行为规范；道德被归纳为戒律：也可以说，你想让别人怎么待你，你也得怎么去待别人。而对新人的灵魂而言，同一开端开始有了异样的外观：干吧，但要让行为的动机与你所认可的一般行为规范吻合。只有经由这样的（主观的、意志论的）阐释和形式伦理学的中介，责任戒

---

① 《犁沟与田界》，第50页。——原编者注

律才与爱(爱邻人如爱自己)的戒律吻合。”①

这次维亚·伊万诺夫是个信念坚定的康德主义者(一定得是信念坚定的——哲学家不可能不这样),而且,从前出自他笔端的一切文字,也都写得好极了。只是我们不该过于仔细地考察他的思想,也不该总是用他的思想来衡量现实——显然没有一种哲学思想能经得起这样的考验。

维亚·伊万诺夫继陀思妥耶夫斯基之后,也同样谴责了想要抛开上帝而在尘世间安顿自己的企图。但这在他看来似乎还远远不够。他追求的目标比这“更大”,他想帮助人们和上帝一起在尘世间安顿自身,并把这不仅当作是哲学,而且也是整个艺术甚至音乐的最高任务。他有关酒神颂诗和聚议性的议论即因此而发。如果你把这一切当作“真理”,当作当代认识所理解的“真理”,从而进一步想象一下“和上帝一起安顿自身”的内涵,那么,或许你会激动不已地想要起来反驳,而且要激烈地予以反驳!要知道你就是搜肠刮肚也想不出比“和上帝一起安顿自身”这么不适当的说法来!你既想安顿自己,那就安顿自己好了,上帝保佑你,只是求你给上帝以安宁吧!

对聚议性也同样如此:有关聚议性,维亚·伊万诺夫同样说了很多,说得也很好,但请你不要把维亚·伊万诺夫披在它身上的那件光彩夺目的袈裟翻转过来,不然你肯定会触摸到经验主义的范畴,亦即所谓“与上帝同构”。维亚·伊万诺夫不可能不这样,他必须使得对比鲜明:聚议性——个人主义;我——你,等等。在他最

---

① 《星际漫游》,第89页。——原编者注

近发表的一首长诗《人》中，他援引圣奥古斯丁的一句名言作为题词："人们创造了两种爱，两个城邦：尘世之城爱自己爱到鄙视上帝；上帝之城爱上帝爱到鄙视自己。"别的不说，这一名言极有可能被人当作为题词，而不是一首诗的题词——我想，维亚·伊万诺夫应能理解为什么我会这样说。这不过是一件寻常事的重复上演罢了：初看好像是一种深刻的顿悟，再仔细一瞧，原来除了虚构还是虚构。

尘世之城只是在约定俗成的、人的语言中排除上帝之城，一如爱自己和爱上帝一样。我和你之间的对立，也同样如此。即使从经验中我们也知道，二者之间不仅不会形成必然对立，而且，往往还是相互制约的：那个说"我"的人，知道并且也能感觉得到他人的存在。至于说到聚议性，我要向维亚·伊万诺夫提示他喜爱的哲学家普罗提诺的话。"勇敢就是无所畏惧地面对死亡。而死亡就是灵魂与肉体的分离。谁如果喜欢孤独自处，谁就不怕这一套。"（ἡάνδρεια αφοβία θαναγον O δέ ἐστι χωρίζ εἰναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματοζ. Oύ φοβεῖται δὲ τοῦτο, ὁζ ἀγαπᾶ μόνοζ γενέσθαι.）普罗提诺懂得很多东西，对此连维亚·伊万诺夫也不会否认。维亚·伊万诺夫也曾断言，说孤独是通向终极之谜之路。他也论述过这一点，并且论述得不亚于普罗提诺，而托尔斯泰对终极之谜的洞察，则不亚于他。只是维亚·伊万诺夫没听清楚。要不更确切地说，是不愿意听清楚？我国全部颓废派运动的谜底，是否就隐于此处了呢？颓废派如想安顿自己，也必定得和上帝一起来安顿。结果就正如尼采所说的："颓废派以颓废的手段与其自身的颓废性作对……"

回顾业已写下的文字我发现，我已远远超出了我为自己所定

任务的范围：本想说一说维亚·伊万诺夫，却始终在和他争论不休。但我认为之所以这样，不光是我一个人的错：维亚·伊万诺夫也得承担一半过失，确切地说，是指他所宣扬的伊斯兰教认识论。如果维亚·伊万诺夫不是如此执拗地力主其所述观点特殊的真理性，那我根本想不到要和他争论一番。把树的根部切断，好不让新鲜的生命原液流通，以便取得只有凋零才能显现的斑斓华美的色彩，这是维亚·伊万诺夫的合法权利。他的艺术和才华正体现在这些方面。颓废派的需求和趣味就是如此自然而然，或确切地说，就是如此之不自然——，须知这世上的一切皆极不自然——，正如正常人的需求那样。然而，在维亚·伊万诺夫那里，和在别尔嘉耶夫那里一样，是没有也不可能有什么真理或是正义的。这是赋予正常人的不朽的神祇的才能，它和其他所有尘世之才能一样：财富，荣誉，沉酣的睡眠，好的胃口——难道维亚·伊万诺夫和别尔嘉耶夫就不知道，正义和真理是一种尘世的才能，它们和一切荣誉和美名一样，都是转瞬即逝，如过眼烟云吗？既如此，就请他们读一读书吧，维亚·伊万诺夫请读读陀思妥耶夫斯基为《少年》写的后记；别尔嘉耶夫读读《查拉图斯特拉如是说》的任何篇章。书中白纸黑字写道：有过正义，有过真理——全都有过，但如今都已荒草萋萋了。要不，让我们翻开书本，由我讲一件不久前别人告诉我的一件事。在烈日炎炎的一个夏日里，一个流浪汉走进村庄，他浑身是灰土，显得疲惫不堪。他在村边一座农舍前停下脚步，请女主人给他点水喝。乡下人非常敬重流浪汉，农妇端来很大一罐格瓦斯。流浪汉只喝了一小口，就把罐子放回原地，说：“格瓦斯倒是格瓦斯，只是不是给我们的。”说完，就走了，丢下困惑莫名的农妇，一

个劲儿猜想这么简单而又深奥的话，究竟包含着什么意思……

无论是维亚·伊万诺夫还是别尔嘉耶夫，都喜欢侈谈其正义的真理——这也是人之常情，可以不去追究。让我再一次援引普罗提诺的话："如果一个人宣称他有什么东西的话，这还不等于说他真的有这东西；许多人明知他们没这东西，却偏说他们有，而且，他们所说的那种东西，偏只他们没有，可他们偏偏要说，这种东西只有他们那里有……"可是，只要我把维亚·伊万诺夫的意图忘在脑后，我对其著作的态度就会立刻完全转变。我怀着极大的愉悦聆听他宏大的臆语，一如聆听一切以才华卓越著称的人的臆语。须知在臆语中并且也只有在臆语中，才能听出"本体论"的洞悟。我相信假使维亚·伊万诺夫生在公元最初几个世纪中的罗马帝国，那时既没有伊斯兰教认识论，也没有其他什么别的认识论；那时的人们并不为自然母亲赐给他们的肉体为耻；那时的人们不仅相信自己，相信其理性，也相信神祇；那时的维亚·伊万诺夫压根也不会去为了无论什么样的"正义"而努力拼搏。于是乎，人们全都喜爱他，尊重他，谁都不会和他争执，而充满感激之情的后代也会把他作为 Venceslavo Magnifico，即伟大的维亚切斯拉夫而永久怀念。甚至今天，在我已经陈述了我的全部驳论，在我不认为自己有责任把他所说的观点全都当作真理，而把它们当作它们实际所是的那样一种意见，即文采飞扬的臆语；在我已然表示自己不能用普希金交换席勒，用托尔斯泰交换本体论，用契诃夫交换一片金黄色的落叶以后，维亚·伊万诺夫于我来说也就只是伟大的维亚切斯拉夫而已。真话既已脱口，我的心情也就大大放松了(dixi et animum levavi)。

而我此时第三次想起了睿智的普罗提诺及其深刻的话语：δεῖ δὲ πειθώ ἐπάγειν τῶ λόγω μη μένονταζ ἐπι τῆζ βίαζ。我把它用在这一场合，并提供下述我的自由译本："让别人用利剑和理由去厮杀吧，而我们将只去相互聆听。"

维亚·伊万诺夫身上的一切我都喜欢：无论他那精致的颓废派花纹，还是他对雅典主义的热爱，更别说他对席勒、歌德和尼采的品位及其著作的先知式语调。我也喜欢他在漫长的雅典时期中的故作深奥、旧式的做作，如在"Θеург"（预言家），Промеϑей（普罗米修斯）等词中恢复旧字母 Θ 的做法。这要是别人会十分可笑，但维亚·伊万诺夫这么做，却显得既漂亮又庄重。我甚至认为，如果他穿上祖父绣着金色丝绸的男长衣，或是戴上扑了粉的假发的话，那于他也同样合适。

此文就要结束了。此刻，如在此文开头那样，我要怀着同样的感情，重复一遍普希金那奇妙的诗句：

> 我喜爱大自然华美的凋零，
> 和披着金黄色盛装的秋林。

第五章　论万物本源

一

哲学的共同之处在于:"只有那些没有变化、没有开端也不会消亡之物才会拥有真实的存在。"即使你假设这是对的(尽管这种假设是不可以的),那相反的观点,即一切不变化不消亡者都具有真实的存在,则无论如何也不可能认为是正确的,其原因或许是因为,我们绝对无法得知究竟什么东西既不变化也不消亡,我们只知道什么东西变化和消亡得较快或是较慢而已。大家公认理想的存在是永恒不变的,但这显然是由于误会。一般概念,比方说,狮子、蚊子、鱼龙直到大量活的狮子、蚊子、鱼龙都消失得无影无踪时,当然也依旧会存在。而"人"这一概念也存留至今,尽管有关苏格拉底、恺撒和亚历山大大帝,剩下的只有回忆,而回忆到时候同样也会沉入忘川。但真实的存在究竟在哪儿:在已经死了的苏格拉底身上吗,他尽管活的时间并不很长,但他毕竟活过;还是在保存至今的"人"这个还从未活过一天的字眼里呢?对于黑格尔来说,这样的问题是不可能出现的。然而这里的确是有一个问题,而且是一个极端重要的问题。因为无论如何,"人"尽管比苏格拉底久长,

但根本不是永恒的，而且许多一般性概念最终还是消亡了，消亡得以致关于它们的回忆也未能保留下来……

“谁知道什么是真正的哲学，”黑格尔教导说，“谁就不会因柏拉图的神话而不安，谁就会把柏拉图的理念论理解为一般概念论。”当然，这里也有一个问题产生了：谁知道什么是真正的哲学，而真正的与非真正的有何区别？确切地说，谁被谁赋予了最后和最终回答这一问题的主权？众所周知，每位哲学家都是自己给自己攫取这一权力的。的确，如我上文所说，从古至今绝大多数哲学家都曾相信，他们研究的对象只能是那些永恒不变之物。在这一点上黑格尔与大多数，或也可以说，与哲学大众并无二致，如果我们不嫌弃科学中平常而又十分有效的辩论法的话。确切无疑的还有，“永恒”与临时比具有许多外在却又十分诱人的优点，所以，我们可以假设，软弱的人类天性即在哲学家身上也有所体现：永恒不变之所以能博得他们的好感，不光是因为它们就其“实质”比即时易变更高级，而且也因为，比方说，它们易于被记录，因此，也就易于人们研究。赫拉克利特曾挑逗理性道：人不能两次踏入同一条河流。而实际上人甚至不能一次踏入同一条河流。河水在不断地流动，每一秒钟它都在变作另一条河，你不可能让河水断流、不流，哪怕让河水只停留一瞬间，好让一个人有机会跳入水中都不行。而且，不光河水在流，一切也都在流动，在变化，时时刻刻在变成别的什么。而概念则停滞不动。我们只有凭借概念，才能使疯狂的存在之舞停下来。

在哲学家眼中，概念宛如映在瀑布上的彩虹：水沫飞溅，四散，消于无形，彩虹却凝然不动，丝毫不变。我们应到哪儿寻找事物的

本质，我们该思考什么好呢：是思考四下飞溅的泡沫还是永恒的彩虹呢？人们在这样提问时忘了一点，即彩虹同样会消失，随着太阳的降落，彩虹也会不复存在，而飞沫和水滴，尽管它们早早地离开了我们的视线，却会留下来。因此，变化繁复而又迅即消逝的水沫，归根结底，倒是比彩虹更"久远"——它们尽管一个接一个地飞溅了开去，但毕竟没有消亡，只是从一地迁移到另一地去了。所以，如果我们把本质理解为进行态，那么，本质当然原来不是彩虹，而是水滴。但连这也还不是最主要的。最重要的是，哲学现实主义（我在此所指的现实主义不是当代意义上的，而是中世纪意义上的现世主义）一直都在为其高尚性而自豪，因而傲慢地、鄙夷不屑地把唯物主义当作一种非哲学的理论，而其自身在其主要特征方面却与唯物主义如此接近，以致我们只能为此而感到万分惊奇——为什么这些个体系常常会顽强地相互仇视呢。对于黑格尔的哲学尤其应当这么说。上文我已指出，黑格尔对柏拉图的神话并不十分认真。他也不喜欢柏拉图的陈述方式——在某个地方他甚至直言不讳地说这位"神性"哲学家唠唠叨叨。当然，按照惯例，遵从传统，事先他对柏拉图风格的崇高和美给了应有的评价，但对他的唠唠叨叨，却不愿也无法不置一词，而这绝不是偶然的，所以，使我们不得不遗憾的是，黑格尔没有更详尽无遗地发挥柏拉图只是随机乱掷的零星思想。柏拉图的"唠唠叨叨"当然与其对神话的兴趣直接相关。从黑格尔的哲学观看，任何神话实质上都是一种闲谈。哲学家必须用概念来思维，谁不懂得这一点，谁就不懂得什么是哲学。这一观点也永远不可能被证实，因为实话说，它自己本身就是任何论证的前提条件。于是，对于哲学家现实主义者（我再

提醒一遍，我始终在此词的中世纪意义上谈论现实主义，而这也就是近代所谓的唯心主义）来说，哲学的任务是理想的静态和动态。概念处于运动中，并按照其内在法则从一个变为另一个——哲学的任务就是研究这种运动的内在关联和必然性。因此，把逻辑变为本体论的黑格尔是完全彻底的。对康德反驳上帝存在的本体论证明的批判，也表明黑格尔是忠实于自己的。众所周知，康德曾迷信，100塔列尔[①]的概念实际上比真的100塔列尔好，因为100塔列尔概念并不要求以它们的存在为前提。黑格尔认为这样的议论带有小市民气。他说，对个别人（亦即小市民）来说，这样的区别当然是存在的：他想要拥有的，不是有关100塔列尔的概念，而是100塔列尔。但小市民应该把自己提升到哲学的境界，达此境界后，他究竟是否拥有100塔列尔，于他来说根本无所谓，哪怕100塔列尔就是他的大部分或者全部财产也罢。黑格尔的要求比这更进一步：一个哲学家，他说，甚至对于他本人究竟是否存在，也应采取无所谓甚至冷漠的态度。他又补充到，至少在有限的一生中应当这样。黑格尔的道德激情达到如此激烈的地步，以致竟引用了贺拉斯的名诗：

即使整个世界朝他倒下，
他也会无所畏惧地在废墟下迎接死亡。

Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae.

---

① 德国旧币名，一塔列尔相当于三个银币。——译者注

且使之成为一条最重要的哲学戒律，此戒律与其说针对多神教，倒不如说在更大程度上是针对基督教哲学家的……

但黑格尔要求人仅以冷漠的态度对待其有限的尘世生存，以此限定其观点适用的范围，却是徒劳的。之所以徒劳，是因为这里明显隐藏着一种不准确性，而且，这是一种致命的不准确性。无限存在与有限存在的分裂达到如此深的程度，以致只有传统的观念混淆才能解释黑格尔何以会有那么大的热情，要把这两个概念归入同一个类别。如以不同甚至相反的名称指称这两个概念，这远比这正确得多，而黑格尔有时也是这样做的。也就是说，假使我们讨论有限、个别和个人的存在，那我们就得赋予一般以非存在的术语，反之亦然。所以，依据精确含义，如果上述限定被省略了的话，上文所述黑格尔的论点便会得到更加同一的表达了。需要说的不过是，一个超然于日常性之上的哲学家，应当对整个世界究竟是否存在完全漠不关心。向哲学家提出的第一个理论和实践要求，是个别存在应归于一般存在及其全部崇高而又使人骄傲的抽象性。善于为了一般而鄙视个别，也就意味着在哲学上有所提高。

在评论黑格尔这一观点之前，我要大家注意这样一个情况，即上述要求根本不是他自己提出来的，甚至也不是他自己亲自表述的。这一要求充斥于全部哲学之中，而且，正如我已不止一次指出过的，它首先在唯一保留给我们的阿那克西曼德片断中得到表达。从那以来它再也没有从哲学中消失。黑格尔只是常常而又固执地重复这一要求，似在强调它对哲学而言是一个生与死的问题。因此，或许没有一种唯心主义体系像黑格尔体系那样与唯物主义如此亲近。他的“思想”、他的“理念”和唯物主义者的物质一样，其中

所包含的灵气和生命力是极其稀少的。他的上帝——黑格尔比其他任何一位哲学家都更经常地称上帝为绝对、为精神，在这方面，一切高尚的、最崇高的理念与物质根本没有任何区别。显然，科学思维的首要条件和假设是灵气的死亡。黑格尔和他的前驱和后继者——唯心主义者和唯物主义者——一样，当其得以为一切活的生物确立灵气，同样会得意扬扬。甚至对于上帝。如果它是活的，也应充满灵气，而上帝因而亦应超越于自身之上，融化于一般概念之中，而对于哲学家来说，只有一般概念才是应予关注的对象。这也就是为什么我们没有任何可能对黑格尔极左派对导师教导说(magister dixit)企图的合法性进行反驳。导师教导说，实际上导师把历史唯物主义学派所得出的一切结论都已说出来了。历史是一个过程，而唯物主义根本就不是"个别的"。唯物主义同样也超然于个别存在主义之上。贺拉斯的诗，对于唯物主义也如对于黑格尔一样神圣，唯物主义对于个体生物的存在也同样冷漠，而对人格的上帝则比黑格尔更激进，并以最为坚决的方式从上帝那里争夺存在的述语权。

存在的只有物质和秩序。因为它处于存留状态，所以不会变化。而其余的一切，仅仅只是上层建筑。

也可以说，黑格尔左派自称为唯物主义者是徒劳的：他们的物质和他们的秩序一样是唯心的，无论如何，其身上所包含的、整个雅典哲学阿那克西曼德之后与之斗争的、黑格尔一再提醒人们防止的罪恶的灵气，一点儿也不比别的更多。哲学道德的基本要求——哲学有其道德，道德是哲学最核心的本质——是以最一丝不苟的科学所能达到的严格性予以恪守。因为个别或有灵性的罪

恶是它能自我把握的。而在历史唯物主义的天国里，是没有个人任性的位置的——一切是按照“铁的必然性”、根据一旦拟订的程序进行的……

二

我丝毫不想揭露黑格尔不信神。如今这样的揭发会使人觉得好笑：世上根本就没有黑格尔这么个人，即使有，也无人会为了他的无神论而迫害他，相反，或许还会因此而表扬他呢。然而直截了当否认上帝的唯物主义者们，毫无疑问，比黑格尔本人更加无比忠实地表达了黑格尔哲学的终极理念。唯心主义者叔本华，当其断言宗教是为大众的，而哲学则是为优选者的，只有优选者才能看到和洞察真理，因此哲学当然是无神论的目标，他无疑更成功地表述了唯心主义的本质。大众是这样一些人，也即所有人是不能达到这一高度的（die das Allgemeine nicht erreichen），他们无法上升到一般高度。这里所用的“上升”一词，不是我另加的：此词在黑格尔笔下屡屡可以见到，尤其是当他说到一般与个别的关系问题时。按照黑格尔的观念，上帝和康德的 100 塔列尔一样，一旦变成概念，就会远比仅只是一个个别活人时更为高尚，但也许无丝毫高尚而言，甚至很庸俗。我之所以说要把它先放在一边，是因为我绝对不知道该如何解决这一难题，甚或一般说这一问题能否在某种意义上得以解决。依我之见，这是无法解决也不可能解决的。有人会声称，上帝一概念甚至根本就不是上帝，诚如上帝不是野蛮人中的傻子或东方民族的白牛，也就是说，即使上帝真的如黑格尔所说

只是“在真理中存在”，亦即其存在一如100塔列尔这一概念一样，这也和上帝根本就不存在完全相等。让道德论者登上随便有多么高的高跷上去，跟在贺拉斯身后证实，一个“一个意志坚定的正义的汉子”(justum et tenacem propositi virum)，即使天朝他塌下来，也会无所畏惧，问题丝毫也不会因此而有所改变。道德是自主的，它有自己的法则，并且当然不会听命于任何来自人的经验主义心灵中其他无肉体居民所发布的法则。可伊壁鸠鲁主义者贺拉斯究竟从何时开始成为道德问题上的权威的呢?！他先赞扬无所畏惧是一种绝对的美德，而黑格尔也对他随声附和，并充满信心地声称，基督徒应比多神教徒更应无所畏惧才是。黑格尔已经以自己的名义负责任地说出了这一点，但在这里我们可以把他正面和反面的信心做个对比。多神教徒还可以把自己的无所畏惧发挥到贺拉斯所说的极致：对多神教徒而言，道德的确是最后的审级。对多神教徒来说，“善”无论对人还是对神都同样具有支配权，对于道德的规定，世上没有一种权力可以更改。而对于无论是伊壁鸠鲁主义者还是斯多葛派，virtus即勇敢，乃是一种最崇高、最重要、最原始的美德：无怪乎罗马人会用此词既表示勇敢又表示一般的美德。而基督徒则还懂得其他美德——对于基督徒来说，或一般说对于信仰上帝的人来说，畏惧上帝是超睿智的开端。甚至就连叔本华这样一个内心里保留了有关从前信仰的模糊记忆的人，如我所说，还曾公然嘲弄信仰，他毕竟还懂得勇敢不过是一种经验主义美德。按他的观点，勇敢和无畏只是一种军士的美德；在这方面就连动物也比人优越：无怪乎一句格言会说“像狮子一样无畏”。

的确，无畏是一种有条件的美德，我还会说，是一种内在的美

德，而且，作为一种内在的美德，它对斯多葛派和伊壁鸠鲁派学说是至关重要的。什么都不惊奇——Nil admirari，什么都不害怕：一个深信在可见世界之外一无所有的人，当然只会全力追求认识，同样，他也会自然而然地把诸如惊奇、恐惧或希望这样的感情，从自己身边驱逐开去。近代哲学中此种观点最杰出的代表人物当然是斯宾诺莎，其对黑格尔的影响很难被夸大。绝对精神的理念完全出自斯宾诺莎，在他笔下，他以其所能具有的全部力量，把一切"个别"的、个性的变为统一的、最初实体的方式。斯宾诺莎比黑格尔更严厉地厌弃不光柏拉图，而且包括圣经神话——他信仰并且只信仰精神。对斯宾诺莎来说，任何心灵的犹豫都不过是软弱的特征：他既鄙视屈服于恐惧的人，也鄙视那些空怀希望的人。作为哲学家，他的任务就只有一个：即理解（intelligere）。与此相应，他的理想是：理性地爱上帝（amor Dei intellectualis）。而且，依我之见，理性地一词我们可以平等地用于爱和上帝。而且把它翻译为：对认识的上帝的认识的爱。

当然，在《诗艺》（*Ars poetica*）中教导我们的贺拉斯无疑说得对：

艺术家和诗人早已就有权

为所欲为，随心所欲！

Pictoribus atque poëtis

Quodlibet audendi semper fuit aequa potestas!

不光诗人、艺术家，就连哲学家也总是拥有为所欲为的权力和统治权，而我最不愿意发生的事，就是我在此所说的有关叔本华、斯宾诺莎和黑格尔的话，会被人们解释为是对这些哲学家“自然思想”的一种“谴责”。相反，我情愿（如果有人问我的话）允许所有探索者——无论是艺术家、诗人、神学家、哲学家甚或香客——都胆大妄为（potestas audendi），要多有权就多有权：让他们胆大妄为吧。我的见解只有一个目的，即保护哲学有胆大妄为的权力，哪怕胆大到肆无忌惮的危险地步也罢。即使我争议，那也只是因为——对此我是越来越深信不疑——从雅典开端的理性主义哲学，一直以限制胆大妄为作为自己的秘密任务。这一纯雅典式企图甚至在圣经中有所反映。第4福音书开头的一句话：太初有道。和罗马人的勇敢一样，古希腊人逻各斯也有两个意义：语词和理性。而这当然不是偶然的。古希腊人早已就推断“话语中”包含着理性，他们，尤其是苏格拉底及其所创立的学派，也是在话语中寻找理性的。

柏拉图在《斐多篇》中说，一个人所能遭受的最大不幸，就是他成了一个仇恨理性者（μισλογος），我们提防这个应当甚于提防世上的一切。这一思想渗透了整个雅典哲学，而且，显然，又通过犹太人斐洛，进入了福音书，然后又从福音书进入基督教哲学。苏格拉底在其论战中总是采用一种方法来打击论敌：他证实论敌在其生活和行为中缺乏他极善于在思想和话语中找到的那种内在关联和完全彻底性。而他当然说得对。随便什么人的语言和“话语”，比其生活和心灵具有更多的逻辑性。归根结底，只有“话语”中有逻辑和久经考验的完全彻底性。无论是西亚比得还是伯里克利甚

至可以说就连苏格拉底本人,如果我们可以把其心灵生活全部袒露出来的话,在久经考验和完全彻底方面,从来都无法与雅典人那打磨到精致地步的语言媲美,这种语言在这位大师手里已经成为随心所欲和连贯紧密的典范。必须认为个中原因主要在于语言即便不是专以也主要是以一般概念为手段。须知就连专有名词也是一般概念:每个专有名词都是对某一对象的一种抽象,因为它不是在特定时间和特定场合,而是时时处处都在指称这一对象。恺撒就是恺撒,无论他是个婴儿、少年还是老头;无论他在罗马还是在高卢;也无论他是醒着还是在梦中。称呼一个人或一个物体的名称,我们便以此称名行为从全部现实生活所固有的,亦即对一切都显得"特殊的"、复杂的、无法用语言来传达的神秘的偶然性一下子进入一般性及其简单透明性、合乎规律的必然性因而易于理解的王国中来。

一种观点认为作为一种理性生物的人其有别于非理性生物即动物之处,恰恰在于他通过思维能从个别过渡,或按黑格尔的说法,上升到一般。我认为,这里隐藏着一个非常严重的误解。从对象身上发现一般的能力根本就不是人独有的能力:所有动物都能在对象身上发现一般,而且,低等生物的此种能力远远高于高等生物。对于狼和狮子来说,小羊羔只是食物而已,在这个意义上所有羊羔实质上仅只是一般的羊羔而已。对于鹰或兀鹰也同样如此。"特殊的"生物非常罕见:或许生物小的时候是这样,但也绝非永远如此。众所周知,鸟不善于分辨自己的蛋,有一种小鸟常常会把人放在它翅膀底下的布谷鸟蛋当成自己的卵。至于低等有机体我就

不说了吧。显然，对它们来说，存在的只有最一般化的观念：食物和非食物。所以，和黑格尔以及黑格尔从中汲取其哲学基石的那些人相反，我们必须认为，从个别抽象为一般的能力，不是一种进步，而是一种退化，当然这是指在活的生物的阶梯上，人所处的位置比生物高的话。既如此，可见我们必须认为，在语词中，不一定包含着全部理性，正如勇敢中未包含全部德性一样。随你的便——太初有道，但也只是因为太初，至少是人的近视眼所能看到的那一太初之时，人尚十分幼稚（我要重申的是，太初之时，活的生物都只会寻找食物，随便什么食物，即一般的食物），那时许多东西还根本没有呢。随后，当一般的食物即所有的构成活的有机体之生存之必要条件的"一般"终被找到；尤其是当对此类"一般"具有大量储备的有文化的人出现以后，所以，关于它，人们已可以完全无须过分操心，于是乎，闲暇时光出现了，而且人们不仅可以享受必要的闲暇，而且，闲暇时光要多少有多少时，直到那时，个别和个人的意义才以其全部力量凸显出来。太初之时所有人们都是平等的，人和人的区别只表现在数量方面：有人强壮，有人弱小，当然是指他们的体力。太初之时不曾有苏格拉底和米利都，帕特洛克罗斯和捷尔西特，有的只是一般的人，那时的荷马或席勒及其他歌手都无事可干，因为所有的就只是一般，大家全都以单调的、应当认为是单调的语言和更其单调乏味的事情来歌颂一般……

三

哲学后来怎么样了，即那一总是执拗地企求崇高，显然真的也想要成为崇高的、纯崇高者的哲学，那一鼓吹洞穴人甚或脊椎动物之理想的哲学，后来究竟怎么样了呢？其原因在于返祖性还是一种简单的秘密？为什么哲学史的胜利者是亚里士多德，而非柏拉图？为什么就连基督教也受到了逻各斯的诱惑，以致近代根本无法摆脱黑格尔哲学的蛊惑，就连信教者也已只能相信"一般的"亦即概念的上帝的存在，而且深信其他任何信仰对于有教养的人都是应受指责的和完全不可能的人呢？抑或我们有权最终要求就我们从雅典人那里所获得的遗产，开列一个恩赐清单（beneficium inventarii），对此，我们的前辈根本连想都不曾想过呢？可是应当如何以及向谁提出这一要求呢？谁可能会告诉我们，第4福音书的第一首诗究竟是一种启示，抑或不过是嗣后，当圣经已经不是捧在为他们而写的心灵贫乏的人手中，而是捧在被雅典智慧陶冶出来的罗马显贵们那娇生惯养的手中？谁会帮我们解答这一问题：到哪儿去寻找真正的柏拉图——到他的神话中，还是到被亚里士多德科学加工过的他的理念论里？

如今，众所周知，欧洲哲学正同"心理主义"进行着残酷的斗争。这件事当然不是什么新鲜事。心理主义一直都有。而且，唯心主义哲学也一直都在同它进行斗争。这个近代我们未必能找出另外一个比黑格尔更残酷、更不可妥协的心理主义的敌人：仅从迄今为止关于他我所说到的一切，就可以足够清晰地看出这一点。

但正是在黑格尔本人那里，我们看到了这样的论断，“每个人都会毫不犹豫地说：我眼看到的那些东西毫无疑问是存在着的。但实际上如果说他相信这些东西的现实性却并不确实；实际上他允许与此相反的观点，因为他吃的喝的都是这些东西——也就是说，他相信，东西自己并不存在，其存在不具有任何坚固性，也不具有实质。因此，在其行动中的日常理性要比在思维中的日常理性好：因为它的有效用的本质是其完整的精神。”让我们把黑格尔的解释和说明先放到一边，因为，它和任何解释和说明一样，尚有争议。但这一事实却是无可争辩的：一个以为事物存在着的人，却同时又懂得它们并不存在，他的这一知识不是通过语词和话语，而完全是通过其他方式，即行动表达出来的——但这毕竟是这样一种能使他人，比方说，黑格尔及其读者能够了解的一种表达。

此刻，让我们看看另外一个事实：此事实完全属于同一系列，但不是与小市民而是与哲学家有关。从古以来所有哲学家都认为心理学观点是错误的。而黑格尔本人更是如此。正因为小市民们都认为他们眼里的东西都是存在着的，所以，哲学家们也便认为他们思考的眼里看到的东西都是存在着的，因而所有哲学家便宣称自己是反心理主义者。但请你读一读胡塞尔的《逻辑研究》及其他著作吧。原来，尽管他们证明也证明了，宣扬也宣扬了，可“实际做的”完全是另一码事：他们和小市民一模一样，他们自己称之为永恒的真理，全都给吃喝光了。或问：当哲学家“有所作为”时，是认为他们“在真理之中”，亦即对他们提出如对小市民同样的要求呢，还是有鉴于他们崇高的地位，赋予他们以不受一般法则之限定的特权，我们究竟该如何对待这些哲学家呢？

根据胡塞尔的观点，就连黑格尔本人也无法逃脱这种一般的命运，因而使得这一问题更其重要：黑格尔同样说的是一回事，而在其哲学中和通过哲学所做的，则是另一回事了。而如果我们的证词也可以被采纳的话，那么，就连胡塞尔本人也和黑格尔一样，处于同样的处境。他同样以其永恒为吃喝之物，甚至比别的哲学家吃喝得更凶：我们甚至可以说，在他那里，对其真理的不可颠扑性的信心，与其彻底吃喝真理的行为成正比关系。于是我不能不提出这样一个问题：我们应当相信什么？相信哲学家们的话语呢还是他们的行为——他们口口声声说他们的真理是永恒的，但他们的所作所为却在证实，他们的真理是转瞬即逝的，一如那样一些感性对象，在小市民眼中，似乎是存在的，但对“理性”来说，却不啻为荒诞无稽之事，一碰到逻辑，便会变成虚无。换言之：我们应当如何向哲学家们学习：是学习如何掌握他们的理论还是在其全部表现形式中观察其生活，也就是说，不光看他们如何说，更要看他们如何做，如何表现等等？

然而，我们必须承认，如一位读者，尤其是这样一位读者，即一位喜欢一般也看重单调的哲学专家或许会想望的那样，我们未见得能对这一问题给出一个彻底完整的答案。因为，用黑格尔的术语说，“完整的精神”有时会体现在事物中，有时则会在话语中体现出来。有时会碰到这样一种复杂的对立(complexio oppositorum)以致对于可怜的两脚动物来说，话语和行为中的矛盾会成为不可避免的。例如，打个比方，一个小市民毕竟不得不承认面包和水是有的，与此同时，他也吃面包也喝水。因为正如经验告诉他的，他不能吃喝本不存在的东西，抑或即使他能，多数情况下他也会宁愿

吃喝存在着的东西。所以这个问题原来十分复杂，而我们到底还是既无法绕开它，也无法简单地对待它。况且一般说来，想要把复杂问题简单化的做法从来就不曾带来好的结果：我们可以在头脑里建造可见的和谐和秩序，但现实生活却一仍其旧，而且根本无法被纳入无论唯心主义还是唯物主义的体系。无论我们建造怎样的思维大厦，里面都没有足够的地方去容纳一个小市民，要想让所有东西能容纳进去，就得为自己寻找栖身之地……

我要重申的是，唯物主义就其实质而言与唯心主义之间没有任何区别，尽管二者就其外观而言绝无任何相似之处。无论前者还是后者都想把生活驱赶进同一间屋里，赶进同一个地下室，同一个地窖里，但都同样无功而返。生活轰炸掉最厚的城墙，最坚固的堡垒。哲学或迟或早终会成为一种真空(plein air)的哲学，无论传统中人及思维僵化的人们如何抵制它。人们终将明白，疲倦的人类灵魂可以躲进“语词”中，躲进一般的概念里过夜，休憩或是做梦，但白天就必须重新给他们放风：上帝创造太阳与天空、海洋和高山，不是为了要人把视线避开它们的。梵蒂冈神甫们说得对：“谁若否认世界是为了上帝的荣誉而创造的，就把谁革出教门。”(Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit anathema sit.)而这也就是黑格尔顽强地以各种借口(而且不光是黑格尔，还包括几乎他的所有前驱和后继者们)竭力想从哲学中扫地出门的柏拉图神话——这神话说的是，世界是为了上帝的荣誉而创造的，而如果不允许哲学家讲这个的话，哲学还能剩下些什么呢？

四

然而，唯心主义和唯物主义哲学一直都在力求超越上帝。甚至连神学，归根结底，正如我上文已有机会指出过的那样，即使在中世纪，在其最为鼎盛和大获全胜的时期，也一直都是哲学的婢女——哲学一直都想要高于上帝。哲学家和神学家的全部胆大妄为都主要表现于使上帝屈服于人的这一追求。所以，如今，在理性和上帝经历了两个五百年紧张激烈的斗争后，在理性对上帝取得了一系列决定性胜利之后，如今，此时此刻，想要谈论真正的上帝，想要谈论在《圣经》及世界各地成千上万人所宣扬的信仰的象征中存在的、被称为天和地的创造者的上帝的企图，是一种最伟大的胆大妄为。圣诗歌者们曾一度以为否认上帝的存在是一种疯狂："疯狂在其内心深处是十分激烈的，没有上帝。"如今人们却在证明上帝的存在，而且想要重新恢复对上帝存在的本体论证明。而且不光黑格尔是这样，甚至连笛卡尔也同样如此。因为本体论证明（μετάβασις εἰς ἄλλο γένος）自古以来就是思辨哲学为达其目的而采用的最喜爱、最忠实的方法，同时它也是证明的条件。我要重申的是，黑格尔的上帝与唯物主义原则无任何区别。而如果这里所举的例证还不够多，那我就再举一例，此例在某些方面更有趣也更富于教益。这就是黑格尔对于苏格拉底命运的思考。这一思考如此杰出，以致值得我们全文引用。"关于苏格拉底人们都说，因为他是无辜地被判死刑的，所以，他的命运是悲剧的。但针对无辜者的这样一种不幸是悲哀的，但绝对不是一件悲剧性事件，因为它不

是一件理性的不幸。因为只有当不幸是由于理应成为无限正义和道德的主体的意志而引发的时，才是理性的，正如他起而反抗的那种力量一样，因此，后者不应成为简单的自然力或是专制的意志力，因为只有在第一种场合下，人自己才会对其不幸承担责任，而与此同时，自然死亡却是自然对人实施的一种绝对权力。因此，在真正悲剧性的不幸中，往往是同样道德的两种力量相互冲突的结果：苏格拉底的悲剧正是这样。他的命运不光是他个人的、个性的、浪漫主义的命运，其身上体现了一般道德的悲剧命运，体现了雅典的悲剧和古希腊的悲剧。两种相反的权力一个起来反抗另一个，相互摧残，两方面都失败了，一个对另一个都同样是正义的，而不是一个正义，一个非正义。一种力量是一种神性的权力，是一种根深蒂固的习俗。其法则与存在与其自己本身的自由而又高尚等同，抽象地说，我们可以称其为客观的自由。另一种原则也同样是一种神性的自由权、知识权或主观自由权：这是知善恶树之果实，也即从其自己本身汲取的理性之果实，是嗣后所有时代哲学的一般原则。就是这样两种原则在苏格拉底的一生和哲学中发生着冲突。”

上述引文我是从黑格尔的历史哲学中摘录的，但在这里，它之所以重要，是因为它是一个最伟大或许还是最彻底的理性主义者所理解的历史哲学。嗣后所有时代哲学的原则原来是从其自身汲取营养的理性。真理就是真理。而我宁愿说，后柏拉图哲学或许更接近真理，后柏拉图哲学完全彻底地取决于这一原则。柏拉图以后的哲学家们自觉地摒弃其他任何认识来源，而在这方面，实证主义者和经验主义者与形而上学论者区别很小。但就连柏拉图也

始终犹豫不决。他当然也利用神话,而且非常乐于利用神话,他甚至相信启示,可他一边相信一边又否认启示,这从《蒂迈欧篇》下述文字中可以看出,“仅从上帝赋予人类的非理性以预言的能力这一点这一情况即足以证实,没有一个掌握其理性的人不与闻神性和真实的先知性:但只有那些在梦中也锻造其理性力量的人,或在病中或在迷狂状态下出离自我的人才是这样的。”显然,柏拉图鄙视并对各种预见才能持有某种不好的疑心,不敢称它们为无辜的真理之来源。凡预言者都不处于自己的支配之下:他的理性是梦、病态和迷狂造就的。或更准确地说是被酿造的?其次,有一个值得注意而柏拉图也了解的情况却被他忘了,即预言的才能并不具有理性的拘谨性。苏格拉底的魔鬼不是在梦中,而是在清醒状态下,在其身体和心灵的正常状态下向他揭示未来的。无论如何,柏拉图愿意认为认识真理的唯一来源是理性,只是由于人的不彻底性——如我们在以现存为吃喝的小市民身上已经看见到的那样——,有时其彻底性更富于成效,所以,往往会转变成为神话。

但是,更使人吃惊的是:就连柏拉图这样一个神秘论哲学家,也只生活在超感觉的世界中,但其迷狂状态不仅未能打断,反而使其与理性的关系更加密切。也可以说,普罗提诺之所以需要迷狂,仅仅是为了能摆脱哲学家称之为感性材料的拘谨性。或用有时连黑格尔也不觉得陌生的圣经的语言说,普罗提诺在迷狂中重复了亚当的罪过:在其自愿所处的无责任能力状态下,他吃了知善恶树之果,为的是把他的人的本质变成纯理性的本质。哲学家从所有神性才能中,仅仅接受了理性。

“从其自身汲取营养的理性”这句话的意义便是如此,按照黑

格尔的说法,决定了嗣后所有时代哲学的“一般原则”的内容,便即如此。当然,如果理性可以愿意也应该从自身汲取一切,如果哲学是也只能是理性从其自身中所汲取的,那么,历史哲学,其中包含哲学史的历史就应建构得更几何学一点(more geometrico)。也就是说,我们应当确立纯概念之间的内在关联,并表明一个概念是如何辩证地,亦即以自然而然的必然性转变为另一个概念的。苏格拉底活着时教人以善,后来就死了。他是非正常死亡,从人类观点看,他死得一点也不像他那样的伟人应有的样子,他参与了一些恶人的阴谋,被其本国人处死了。柏拉图就此题目写了著名的对话录《斐多篇》。而总是从其本身汲取一切的理性又有何作为呢?首要的规则是:理性从来不会消失,它预先就相信它能从其自己本身汲取相应的解释。苏格拉底被毒死了,也就是说他该被人毒死。他该当如此。即使本不该这样,他当然同样也可能被毒死,但这却会是纯粹的意外,当然这很令人悲伤,但毕竟是个意外。不幸要想成为悲剧,就应是“理性的”——于是黑格尔为其树立的目标,恰恰就是要表明苏格拉底之死是理性的不幸,因此可以成为历史哲学思考合宜的题目。客观自由应当被主观自由所取代。审判是完结了,随着审判的完结,苏格拉底也就被处死了。

然而,首先,即使苏格拉底不被毒死,历史进程也会很好地进行下去。比方说,我们假设苏格拉底在69岁死于伤寒或别的什么疾病,从客观自由过渡到主观自由的进程丝毫也不会因此而延缓。其次,黑格尔为什么要喋喋不休地讨论悲哀的偶然性,讨论不幸和悲剧呢?一个希腊老人死了,这又有什么可悲伤或悲惨的呢?这当然是从其自身所汲取一切的理性观点看是如此。苏格拉底死了

还是没死，他是死于两种原则的冲突还是死于与飞速旋转的飞轮的碰撞，又有什么区别？而理性又是如何从自身汲取如“悲伤的不幸，悲剧”这样的语词的呢？柏拉图是该为其友人和导师一哭的。但纯理性却不知道也不愿知道什么是流泪：对它来说，欢乐和悲伤只不过是个别人接受的特征。既要寻找纯粹的认识，那就得摒弃任何“占有”，并按照斯宾诺莎的遗训，像阐释三角形和直线那样，阐释人的情绪激奋。一切都应当归结为“理解”，也即归结为机械性的说明。客观自由过渡为主观自由，历史的内容正寓于此；自然经营被资本主义经营所取代，这同样也是历史的内容。这一切当然被设想得很绝妙，一个人只要站在他们的立场上，就未必能够多少反驳黑格尔或唯物主义者什么。

然而，如果允许我做一些心理学性质的反驳的话，那我就会提醒一点，即黑格尔曾把那些以为面包和水是存在着的人称为幼稚的小市民。因为黑格尔从未站立在纯思辨的“高峰”之上，无论他怎样翱翔于形而上和一般的王国中，他始终浑身插满了“个别的”和“经验的”标杆。他不加分辨地吃喝着现存的和透明的一切，并比他最冷酷的敌人更严厉地以其行为反驳着自己。无怪乎对于一般概念(Festigkeit der Allgemeinheit)他会说：它想要浓缩，或不如说是想把一般物质化。而他也达到了自己的目的：他的“一般”几乎可以触摸得到，而我认为，这是他能取得巨大成功的秘密所在。

一方面，他摒弃了哲学无力应付的一切个别性，另一方面，他那里毕竟还有一向能给渴望有开端和终结之哲学的人们以好感的“物质”和“运动”。只有承认真理有其统一来源的世界观，其开端

和终结才能得到保障。这种世界观“高踞于”个别和偶然性之上，它能克服生活中的一切困难和不可解决的矛盾。这种世界观能“理解”生活——它不惧怕死亡——“……自然死亡是自然对人行使的一种绝对权力”（... der natürliche Tod nur ein absolutes Recht ist，was die Natur am Menschen ausübt）。即使天朝他塌下来，他也会无所畏惧。至于上帝——上帝他更不怕。须知上帝是一种概念，而且或许还是一种最纯粹的概念，是摆脱了一切个别性的最自由的一种概念。他既不能给人什么，也无法夺走人的任何什么。“理念在历史上当然是作为一种绝对统治权出现的：换言之，是上帝在统治世界。但历史也是一种**自然而然**，而非有意识地体现的理念。”很明显，黑格尔理性哲学的本质是“自然而然实现的理念”（die Idee，die auf natürliche Weise vollbracht wird）。此外还有：如果我说“自然而然”一词概括了唯物主义的本质的话，我未见得就说错了。

我不知道是谁首先使用“自然而然”这一概念的。我只知道这个概念早已存在——它存在的时间，与哲学本身一样长久。我还知道，如今需要一种极其巨大的，不仅是胆大妄为的可能性，而且是能力，以便能摆脱这个词的统治。你不妨试试去摆脱它，到那时哲学还能剩下什么呢？看起来，到那时我们不仅不可能进行哲学论述，甚至就连说话也不可能了。正因为此，所有哲学家才会如此执着地追求科学的思维方法。“事物不可能从别的方式和别的顺序而被上帝所创造”（Res nullmo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt guam productae sunt）——斯宾诺莎如是说。他在这几句简短的话里，无比准确地表达了哲学探索的历史任务

和方法。上帝在造物和创世时，只依据其自己的本性，犹如几何学定理只依据其公理和定义发展而来一样。三角形两边长的总和，等于较小的边长；六角形的周长等于该圆的直径，等等，一直到最终定理，全都是基本定理的必然发展的结果。犹如几何学家不能把菱形画成圆形一样，上帝也迄今无法创造出长翅膀的人或会说话的狮子。犹如几何学家能看出等边六角形的圆周应当等于该圆的半径一样，哲学家在确认人应该没有翅膀之前是无法得到安宁的。爱比克泰德不可能不是一个奴隶，而苏格拉底也就该像一个恶人那样死去。理解是哲学的终极目标。当黑格尔“理解”苏格拉底之死是一次“理性的”不幸或悲剧时，在他吃了或是喝了这一“真理”之后，他吃饱了，也满足了，他似乎觉得，所有读他著作的人，同样也应该得到满足，得到快乐；他似乎觉得他的《苏格拉底的命运》因此之故而比柏拉图的《斐多篇》更是一部哲学著作，因为它不是一个答案，而是一个问题，而且是这样一个显然任何人任何时候都给不出应有的、能使人满意的、满足答案的问题。

五

斯宾诺莎则比黑格尔走得更远。至少他的禁欲主义更勇敢、更坚决也更坦白。我们都知道犬儒主义的奠基人安提西尼是如何大胆而又神秘地出现的：我宁愿发疯，也不愿体验满足。人们传说，第欧根尼曾称安提西尼是一个连自己也听不到自己的声音的大喇叭。人们所不知道的仅仅是，为什么这个学生会对老师有这样的评价。极有可能的是，正是上文所说的这一格言，使第欧根尼

有理由做出这样的“心理学”批评。按照第欧根尼的观点，哲学家不应说，而应做。而我认为近代哲学家中，唯有斯宾诺莎最符合第欧根尼的要求。他也真的“做成了”自己的哲学，并极其细心地从其“存在”中提取出所有的“感性的”因素，所以他比其他人更成功地把自己的灵魂转变成为一般概念。他已不再是斯宾诺莎，而成了哲学家(philosophus)，也即一种不光没有肉体，而且，也和他无比崇拜的上帝一样“没有感觉”的生物。我认为他之所以使得他的同时代人对他有一种近乎于迷信的厌恶，正是因为这个，而他也以这种做法征服了重新发现他，或是把他从长达十年的遗忘中拯救出来的后代人的心灵。

斯宾诺莎的传记告诉我们，生活在17世纪的人们中间，曾有一个幽灵长期游荡——我们所说的幽灵如果是指人们通常用此词所指的那种东西，即一种会像人那样思考，甚至会以自己的方式关心尘世间的生活，但却不具备所有我们人类总是据以区分活人或任何幽灵的那些情感属性。幽灵是介于死者和活人中间的中性生物。他不是死的，因为他会与人交往，但他也不是活的，因为现存着的一切对他来说是不存在的。而人们对幽灵的态度也很特殊：有的人怕他，有的人则崇拜他。

于是，就产生了一个极其有趣的问题：如此奇特的变形怎么会在斯宾诺莎身上发生呢，为什么他会从人变为幽灵呢？这一切会变得更加有趣，尽管根据斯宾诺莎的学说，“事物不可能从别的方式和别的顺序而被上帝所创造”(res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt)，我们有充分理由认为，这一曾在一段时间里顶着别涅狄克特·斯宾诺莎之名的事物，

根本不是由于"必然性",甚至也不是由于其内在本性的必然性,而成为它所成为的东西的,亦即人们恐惧和惊奇的对象。而上帝与此并无任何牵连。这种东西身上发生了某种真正值得注意的事:它挣脱了与其他事物的关联,挣脱了命运把他安排进里面的那一环境,而成了不是依据必然性理应成为的那种东西,而是成为一种依据其特殊的、单只为它所具有的任性所成的东西,成为他所愿意成为的东西。如果万物真的是上帝所创造的,那么在这种情况下,就必须认为上帝最终中途停止了。上帝开始用普通的方法创造斯宾诺莎,可是当他发现了攥在他手里的材料是如此特殊时,便要斯宾诺莎自行了断。而我们所了解的这位斯宾诺莎,当然不是上帝创造的,也不是由于必然性而成的,而是他自己本身,或许就是按照其自由意志而实施陀思妥耶夫斯基通过其笔下人物基里洛夫之口所讲述的那种自由的结果。[①] 我要说的则还要更进一步。按照斯宾诺莎的观点,假如一块石头是有意识的话,它肯定以为自己并不是在遵循万有引力的法则降落在大地上,而是在自由朝着它想去的地方飞翔。所以,即使是一块拥有意识的石头,或许也想不到它这不是在飞翔,而是在下降,可即便是一块没有意识的石头,也应能明白,斯宾诺莎之所以成了斯宾诺莎,不是由于必然性,而是由于意志的自由决断。

---

① 众所周知,长篇小说《群魔》中人物基里洛夫的"思想",在于"展示自己的自主意识",亦即以自愿自杀的形式拒绝生命、世界和上帝对人类自由的统治:"我杀死自己,为的是表现我的不驯和可怕的自由。"舍斯托夫认为基里洛夫才是《群魔》真正的主人公。尼采在写于1888年春的一则格言中称,基里洛夫公式是"无神论逻辑"的经典形式。——原编者注

现在让我们看一看，他是如何变成幽灵或人们将其当作幽灵的那种东西的呢。对此他的答案你在他的任何一部著作中都找不到——无论是在《伦理学》，还是在《神学政治论》及其书信中。在其著作中的斯宾诺莎已是完结了的哲学家，那里矗立在我们面前的，是一个已经克服了所有怀疑、把自己身上一切人性全都连根铲除了的人，总之，这是一个一般的人，是一个概念-人，是一个有着不可动摇的原则——"理性的本质特点在于把事物不是看作是偶然性，而是看作为必然性"（de natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari）的纯理性。但在《论理性的完善》（*Tractatus de intellectus emendatione*）中，我们可以部分地追溯"这个人"，即一个活人如何变为人-概念的过程。当然，即使在此著中，斯宾诺莎也表现得极为克制，吝于公开坦承，似乎这样的信念原本就应采用暗示，而且，只适合知情者：根据此种暗示，我们可以得出结论，即在可以公开传授的哲学后面，还隐藏着一种秘传哲学。众所周知，黑格尔对人们居然允许这样的对举感到极其恼怒。[①] 但我认为在这件事上，黑格尔并未具备足够的洞察力，或许，是因为依据职权（ex officio）。每个人无疑都有两种哲学，一种公然的、予以表达的、为了所有人的，也是人人得以问津的；另一种是隐秘的、不仅不是所有人都能问津的，有时甚至就连

---

① 按照黑格尔的观点，思想就其实质而言，是一种自我坦白，思想本身是具体的，其之所以也有一般，只是因为它需要处处穿透自身（处处意为"自身"——如其所说）。有关秘传内容，即某种深层内容，但却仅只付诸意会的言论，仅仅证明——根据黑格尔的观点——我们面对的是一种抽象理性观，它只能进行复义性的暗示，但却无法以与此种内容相应的形式揭示其所包含的内容。这一思想的各种不同的说法几乎散见于黑格尔的全部著述。——原编者注

其创造者本人也无法理解，而深藏于其内心深处的哲学。这种哲学几乎找不到一种可以表达自我的外在形式。人类灵魂生活中这一不可见的、隐秘的或许还十分重要的部分，往往通过或只能通过断断续续、像是违逆意志挣脱而出的语句、话语、欲言又止、语调、感叹来表达自己。甚至就连就其精神趋向而言与此种体验相距甚远的黑格尔，也不能不哪怕是闪烁其词地，或鄙视或轻蔑地指出"音乐性"意识这一事实。可是，如我们所知，就连黑格尔也曾寻求对一般概念的物质化，而且，他最害怕的，莫过于精神饱满、公正地将其视为与其本人如此敌对的偶然性和任性本质的载体。因此，在黑格尔和斯宾诺莎之间，尽管他们的泛神论思想何其相似，仍能令人感到其间有着实质性的区别。作为一个最难的事别人已经都替他做完了的人，黑格尔要比斯宾诺莎更无忧无虑，更充满信心。提出和解决问题的权力，钥匙的权力，他是继承得到的，是经由一长串漫长的一代代人才传到他手中的，但他却以为，这一权力来自上帝。斯宾诺莎的权力是他自己搞到的，所以他和所有自己亲手攫取权力——比如说沙皇的权力吧——的人一样，懂得他为此究竟付出了多大代价。正因为此在黑格尔那里，对所有问题都有现成的答案。而斯宾诺莎那里却只有"伦理学"，这是一门科学，它表明人如果敢于做出伟大的自我弃绝行为，就能完成最艰难的精神训练，成为一种形而上生物，换言之，成为一种纯思维，既不取决于尘世生存的偶然性，也不取决于个人命运的反复无常性的纯思维。当然斯宾诺莎并不是提出和解决这一难题的第一个人。但这里的问题不在于优先权的归属。在这种事上，前人的经验也无法给人以任何教益。要把一个活人变成理念或概念，要求一个人必须从

头至尾地做完这一切。古人常常给自己提出这类的任务。就连前苏格拉底哲学也对此并不陌生。但我们有关古人的信息极其贫乏，所以我们也就没勇气到他们那里寻找超秘传哲学。就连对犬儒哲学派和斯多葛派，我们也所知无几。而在近代，此类哲学最杰出的榜样，就是斯宾诺莎。

这不，斯宾诺莎在其《论理性的完善》中，即对他身上发生的事，做了简要的叙述。和任何年轻人一样，斯宾诺莎似乎觉得生活中最好的东西是“财富，荣誉，对享乐的渴望”(divitiae, honores, libidines)。但他很快就确信，要取得所有这一切是极为困难的，极少有人能全部获得这一切，况且，这在极大程度上是徒劳无益的。况且就本质而言，真正的满足根本不可能获得。有钱人还要更有钱，荣誉也只能激发对更高荣誉的渴求，享乐过后留下的只有空虚感。该怎么办呢？斯宾诺莎像一个身患致命疾病的人，感到自己注定要经受一次绝望中的治疗：弃绝。[①] 药本身就能杀了他。但没有别的出路。他弃绝了世界并找到了那一“对永恒事物之爱”(amor erga rem aeternam)，只有这种爱能够医治人类的灵魂，并赋予灵魂以最高的福祉——当然，这是智性的福祉——，关于这一福祉，亚当那些可怜的后代从他们的始祖被逐出天堂以来一直都在梦想。

---

① 黑格尔根据斯宾诺莎的某一部传记，评价其人格说：“这部传记的德文译者(此书系清教神父科列卢斯所著)在斯宾诺莎的肖像下面题写道：‘脸上带有弃绝的烙印，这表明这位深刻思想家的郁悒……’然而，弃绝仍不失为一种正确的表达法，但这不是一种消极的弃绝，而是对人的意见、误解和无意义情欲的一种积极的不赞成态度。”(见黑格尔：《历史哲学》，第3卷，第十一章，第283页)——原编者注

六

我知道得很清楚，斯宾诺莎在比黑格尔更大的程度上是一个神话的敌人，对他来说，圣经神话丝毫也不比多神教更有优点。但我仍然不能不想起亚当和他的堕落。斯宾诺莎伦理学的最后一句话是：一切美的都是困难和罕见的——难道这不就是“以自己的话”转述上帝在把亚当和夏娃逐出天堂时说的具有威胁意味的送别辞：你将汗流满面地以自己辛勤的劳作获得面包等等吗？为什么一切美的都应当是罕见的和困难的呢？看起来似乎相反，人在获得赖以糊口的面包上本应是十分轻松和欢快的。女人生孩子并不痛苦。要知道一切都是“自然而然的”，一切都应具有某种意义——都应与意志和追求相适应，同样也与人的物质组织相适应。劳动本应是我们的需求，而生育非但没有任何痛感，而且是充满愉悦的。甚至就连死亡，作为一种自然而然的结局，也本应是毫不可怕，反而是一个求之不得的贵客。

但斯宾诺莎和所有大哲学家一样，感到在哲学中需要走的，不是阻力最小，而是阻力最大的路线。如果说战争是万物之父(πολεμος πστηρ πσντων)，哲学就其优点而言也应当是万物之父。因此，或许幸福主义的、享乐主义的甚至实用主义的道德理论从未长久地生存于大地之上。哲学家寻求困难，寻求斗争。他最得意的境界，是问题和永恒的问题。他知道天堂已然失去——因此想要要回失去的天堂。如果现在或最近的将来还要不回来，那他准备长久等待，等数十年，等到生命的终点——而如果必要的话，即

使把这一任务搁置到他死后也无所谓，哪怕为此你不得不生活在最大的紧张态中，不得不永远只能体验痛苦和因母性永未实现而生的焦虑也罢。

在斯宾诺莎那里，虽然他保持着神秘的、能征服一切的平静，这一紧张状态达到了极致。或许，在其哲学中最醒目的特点，是他善于用最简单甚至最贫乏的语言讲述其内心生活中最沉重最伟大的事件。他那句名言，即"……我常常竭力不嘲笑人类的行为，也不为人类的行为而诅咒或是伤心"(non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere)——根本不意味着他压根就不嘲笑，不哭，也不诅咒。我甚至准备用帕斯卡尔的话来翻译一下这句话，而帕斯卡尔的原话初次听来好像与此正好相反似的："我只爱那些呻吟着寻求真理的人。"(Je n'approuve que ceux qui cherchent en gémissant)而当他像一位僧侣似的许愿要节制、甘贫乐道、顺从，并弃绝财富、荣誉和对享乐的渴望时，却像是在重演亚当被逐出天堂的悲剧。须知什么是财富、荣誉和对享乐的渴望呢？看起来这不过是三个小词而已，而且还是这样三个小词，即从未含有任何足以吸引哲学家之魅力的小词。可要知道这三个词后面，隐藏着整整一个神的世界！也可以说，就连天堂，正如《圣经》所传达的那样，在天堂里，所有财富多得不计其数，欢乐无边，人在那里拥有荣誉和一切情欲——只有渴求知识这一种情欲除外——，一切都蒙允准，甚至受到激励。而如今呢，在这所有的一切之上，却站着一位手执火剑的天使，人们所能自由接近的，只有认识之树，只有理性(intelligere)。

当然，什么火之剑，什么天使都只是形象而已。我不愿使当代

有教养的读者感到困惑，要求他信仰超自然力。而且，一般说来，我不会提出任何要求。可还有现实生活呢。无论你愿意与否，斯宾诺莎是对的：无论财富，还是荣誉和对享乐的渴望，天哪，他们在此世、在大地之上，是多么可怜兮兮，微不足道呵！如果斯宾诺莎言简意赅的议论难以使你满意，那就请你读一读叔本华吧：他会以其特有的华丽辞藻和美丽的想象力，向你讲述这一切的。而且，他还会加补一句，说斯宾诺莎这篇小小的论文里，已经包含了所有。

七

可是，有人会问，这和天使与火剑又有何关系呐？这两种东西都是有的，只是不在外面，而在人的内心，犹如我们始祖吞下去的那颗苹果。他们就存在于我们的理性的追求中，就存在于创造一般概念的艺术中。斯宾诺莎只要一按其前人的遗训，用一般概念语言对人这么说了，天堂即刻便会成为地狱。在那园林美丽、群鸟啼鸣，昨天才创生并永远年轻的狮子嬉戏的地方，有自由而又庄重的生命，那里万物欢腾，充满了爱。那里有财富、荣誉和对享乐的渴望——这一概念，无论是用俄语还是用拉丁语传达，表示的都是一个意思：死亡，死亡，死亡。而斯宾诺莎的哲学及其骄傲的顶峰，理性地爱上帝，同样也是死亡：在人的内心中站着一位手执火剑的天使，不让人进入天堂。

古老的咒语并未从我们身上祛除。我们自己会成为既是罪犯，又是自己自愿的刽子手。“万物除了在已经被产生的状态或秩

序中外,不能在其他状态或秩序中被神产生”(《伦理学》,第1卷,命题33:Res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt)[①],或按黑格尔的说法,即“理性的不幸”(vernünftiger Ungluck)。一个人怎么会走到这种地步,以致在“不幸是理性的”以及上帝无法用不同于他创造万物的另一种方法创造万物的意识中,寻找最后的满足呢?须知有人建议我们就在这里止步,并把这一切当作生活中所能有的最高智慧和最珍贵者。甚至就连甜蜜的歌手贺拉斯也要我们确信,世上最值得羡慕的命运,是智者的命运:

> 智者只比宙斯略低一筹:他很富有
>
> 有头脑、有荣誉、美丽,而且还是王中之王。

> Sapiens uno minor est Jove, dives
>
> Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum

说这话的是谁?莫非是化身为诗人的那条古蛇,再一次以知善恶树上美丽的果实来诱惑人吗?如果只有贺拉斯一个人这么说倒也罢了!对他,我们完全可以连听也不去听他的“歌者多谎”嘛。然而,贺拉斯只不过是在重弹哲学家们一直都在喋喋不休的话罢了——这些哲学家知道得很清楚,这些信念中没有一句真话。智

① 引自中文译本斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆1991年版。——译者注

者根本就不漂亮、不自由，而且也不是什么万王之王。他在束缚中，他丑陋，他是奴隶中最末的一个，他不仅比不上宙斯，而且还是凡人中最渺小的一个。

当然，“秘传”哲学必须对此三缄其口。我认为甚至知情者们相互之间也应对此不予讨论才是。只有圣人中你才可以碰到这样一种供白，但圣人善于如此谈论此事，以致任何人任何时候都不信他们的话。总之，这是生活中最大的秘密之一，即使人们在天下所有的广场上大声宣扬它们，它们也仍然会是一个谜。哲学家和圣人一样，都需要“神圣的骄傲”。而斯宾诺莎归根结底也只凭“神圣的骄傲”而活着，但在著作中却对此只字未提，因为对他我们不可能像讨论垂直线和三角形一样予以讨论。对他应当歌颂，如同歌颂神的美食、玉液琼浆和神仙食品那样。斯宾诺莎的伦理学整体而言是一首曾经庄严但远非现在也依然庄严的颂歌。

据说直觉乃是洞悉终极真理唯一的方法。直觉来源于“看”(intueri)这个词。人们对其视力十分信任，而且，他们这样做当然有足够的理由。但我们不光需要学会看，还应学会听。哲学家理应采取由“听见”(audire)而来的名词，并赋予其以全部的直觉权。甚至赋予其以比这更大的权力。因为最重要最必要的东西是无法被看见的，而只能被听见。存在之谜只会悄无声息地向那个一旦必要就能将自己全身化为听觉的人倾诉。每逢这样的时刻，谜底便会揭开了，我们会发现，生活中并非一切都是“理性的”，而最不理性的就是“不幸”；会发现上帝不是一个一般概念，这不是说他的行动不依其本性的“法则”，而是因为他本人即一切法则和一切自然的来源；会发现万物如其所是的那样是上帝创造的，但却本

可以不那样创造；会发现被迫不得不采用一般概念认识世界的哲学家，不是王中之王，而是奴隶中最末一位，乃是一切被如圣特蕾莎或她的学生圣十字架约翰等圣人如此赞扬的人中最末的一位……

近代以来，胡塞尔把哲学定义为"有关万物之根的学说"(ῥιζώματά πάντων)。从这一定义中，我们不难发现恩培多克勒的模糊回忆：

> 首先要聆听一切(万物)的四个根源。
>
> τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἀκοῦε

这当然颇有诱惑力，并独特而又正确地描述了以最杰出代表人物为代表的哲学，一直以来为自己所提出的任务。但不能把它称为完全彻底的描述。人当然力求洞悉一切存在物的根系和来源。可是，当普罗提诺对什么是哲学这个问题，给出"最重要、最有意义的"(τό τιμιώτατον)的答案时，他说得也对。人之所以探求万物之根，不是因为无法满足的好奇心促使他这么做。他在期待着弄清这究竟是否正确，即万物之根和本质所在之处，真的是于他最重要、意义最重大也最必要的所在吗。

假设，我们打个比方，最普通的唯物主义包含有"终极真理"，那么哲学当然也就不配享有科学中的科学之美称。既然一切源于尘土又归于尘土，那么，又何必苦苦追求万物之根源或本质呢？所以，哲学家在寻找万物之根时，所追求的是 τό τνμιώτατον，也就是

说，是在探求活水和死水的源泉。

就连已然许诺要弃绝一切的僧侣斯宾诺莎也教导说(《伦理学》，第一章，第11节)："不存在的可能性是无能，相反，存在的可能性是一种能力……因而，绝对无限之生物即上帝必须存在。"(posse non existere impotentia est et contra posse potentia est... Ergo，Ens absolute iufinifum，hoc est Deus，necessario existit.)要知道在此追逐能力的，是一个僧侣呀！而要知道能力也就是那个财富、荣誉，随你的便，和对享乐的渴望，只不过是在某种程度上摆脱了各种尘世生存所"取得的"假定性和偶然性罢了。

富贵者首先是有权者，因此，也就是一个自由而又骄傲的人。而斯宾诺莎本人之所以摒弃显贵和财宝，只是因为人无力承受他所获得或继承而来的财富和荣誉。可是，当他用能力一词指称他们时，他却觉得事情从根上就变了，因为能力，至少是他人所向往的那一被他以术语或述语的方式定义的能力，根本不允许人们有它们会被消灭的想法。但在这里，所有论据当然都是错误的。让我们从不存在的可能性(posse non existere)既可以认为是力量，也可以被当作软弱开始讨论吧。或许就连最高生物也同样不得不在存在和非存在之间做出选择。其次，如果我们同意斯宾诺莎的说法，说不存在的可能性即无能，那谁又能迫使我们宁取力量而不取软弱呢？抑或，更确切地说，难道对力量的追求就不是一种力比多(Libido)——即斯宾诺莎许诺要予以弃绝的情欲之一吗？难道几何学中会有 potentia 的一席之地吗？而更重要的，有追求 potentia 的一席之地吗？如用数学方式进行推理，则 potentia 是一种曲线，也即一个具有一种特定属性的几何学交点，而无能则是

另一条同样也有特定属性的曲线，同样也是一个几何学交点。比方说，前者即圆，后者即椭圆。显然，我们没有任何理由偏爱圆甚于椭圆。如果上帝的命运是由更几何地决定的，那么，上帝就既可以不以存在的可能性，也可以以存在的可能性为其述语。我想说的是，“证明”在此会包含着窃取前提（petitio principii），而且，它不可能不包含它。显然，斯宾诺莎在着手论证之前，在其某一过程中，在其著作中某些尚不够显豁（或许是故意写得含糊）之处，不仅解答了有关上帝存在的问题，而且也解决了有关上帝所有述语的问题，只有当他不得不当众尽抒胸臆时，他才想起了几何学。他之所以想了起来，是因为他担心他的思想如不经过证明便不会被人所信任，从而招致人们的嘲笑。须知他的哲学于他而言是最重要的（τό τιμιώτατον）！因此，必须无论如何，采用他所能运用的各种方法对它予以呵护。假使斯宾诺莎是国王或是教皇，他会变为火刑和拷打。可是他很贫穷，很软弱，是个默默无闻的人。他所能支配的只是他的理性。所以他写了依几何学方式证明。

原来，采用这种方法还可以呵护许多东西。甚至比用火刑和拷打保存的时间更长也更好。但毕竟还不能永久保存。如果在斯宾诺莎哲学中找不出另一种保护法，那他的上帝以及宗教大法官们竭力维护的那个上帝，也将无力与时间抗衡……此外还有一点显然更明显，那就是本应以另一种方式来提出这一问题，即像那些还没被我们的自信心和偏见所污染的人那样来提出问题：不是人“捍卫”上帝，而是上帝捍卫人，或换言之，我们必须不是保护上帝，而是寻找上帝，因此，如果哲学还想实现普罗提诺的遗训而成为最重要的事业的话，那么，哲学中的理性就应该摒弃对主权的觊觎

心。理性并不能“从其自身中汲取一切”，太初所有的也并不是它。所有根源处于理性范围之外。

八

但我们最难与之妥协的，就是这种思想了。而叔本华哲学可以成为其最好的证明。尼采在某处文字中说，道德永远都是哲学家的喀耳刻。[①] 的确如此。而理性善于蛊惑哲学家这一说法，也同样是确实的，或许甚至比它更确实。众所周知，叔本华不仅在理论上，而且就其全部精神品性而言，最不适合理性主义。理性在他那不过是一个寄生虫，几乎和路德的荡妇一样。但在哲学中，任何人也不像叔本华那么善于细致入微地揭示和尖锐深刻地描述理性软弱的一面。作为康德的学生和后继者之一，他完整地接受了其导师的先验美学和逻辑学。理性不能也不可能给我们真正的认识。理性的功能是借助于感性、时空形式和范畴，依据叔本华主要依据的因果范畴，创造一个幻想的世界，一个玛雅世界。因此我们所知道的一切，都与现实生活无关，而理性就其实质而言，是无法理解现实生活的，我们所知的一切，都是关于“现象”的，而现象与其说是在揭示，还不如说是在掩盖真正的现实。看起来似乎是，在万物的这样一种状态下，在康德终于得以猜透我们的理性非但不是真理的来源，反而是迷误和骗局的来源之后，哲学的全部任务都

---

① 希腊神话中把奥德修斯的侍从变为猪、滞留奥德修斯本人达十年之久的魔女。——译者注

应当归结为一点，那就是把人们从寄生虫、骗子和理性强加于其上的虚假真理中，解放出来。世界的本质是意志，它的声音和决断，应当成为我们找到真正认识的唯一来源。但就连最勇敢、最富于洞察力的人们都向之膜拜的喀耳刻—理性的力量和统治权，迄今未能找到一个比奥德修斯更狡猾的，能够找到那朵神奇的小花，并破除巫婆之诱惑的人来。所有哲学家都赞扬和歌颂理性，就连叔本华也未能逃脱这一宿命。在他身上，发生了和《圣经》中的瓦拉穆身上发生的同样的事：他想诅咒理性，实际上却是在为理性祝福。[①] 他的哲学从头到尾都是在理性和意志之间所发生的一场毫不间断的争论，而这场争论最终的胜利者，几乎永远都是理性。"意志"亦即存在真空的、形而上的本质刚想提高嗓门，理性就开始大吵大叫其论据，于是，意志的声音便被淹没了。人身上的意志想望生命力和欢乐。理性却"证明"，欢乐如过眼烟云，生命微不足道。意志渴望爱情，理性却发表长篇大论，机智敏锐而又无比出色地大谈性爱的形而上学，说什么原来爱情不过是一场骗局和幻想。人身上的意志渴望永恒的生命，理性却像证明 2+2=4 一样，援引亚里士多德的话（理性离开亚里士多德永远都寸步难行）证实，一切产生者都必定会消亡，因此，曾经一度出生的人，必定也应死去；证明我们对死亡的恐惧和厌恶，只不过是一种空虚的偏见，它没有任何依据，会像灯光遇见初升的朝霞或理性不朽的太阳一样，烟消

---

① "瓦拉穆的驴忽吐人言"是一句熟语，原出《圣经》，意为"挤兑得哑巴都说了话"。——译者注

叔本华的猛烈抨击只涉及为"意志"服务的"教条"理性，而由教条理性所激发的先验理性却在散布幻想，把"天才"从普遍意志的统治之下解放出来。——原编者注

云散。可按照叔本华的学说,须知理性根本什么也不知道,也无法知道什么。理性是奴隶和仆人,其全部任务仅仅在于执行意志的吩咐。它凭什么权利放任自己在与其吩咐人的争论中采用如此傲慢的语调呢?它的本质是无怨无尤地服从,可它却像一个造反的奴隶,居然想要命令和统治。叔本华自己也曾指出,理性在他那里背叛了自己的使命,“获得解放了”,开始为自己和自己的需要而工作了。他察觉了这一点,却丝毫不感到窘困,甚至还很高兴。他高兴的是,被他拴在铁链上的巫师,重新挣脱开,获得自由,并再次做起无法无天的事来!他为什么高兴呢?显然,是因为不如此哲学就不可能存在,至少,像“精密”科学一样的哲学就不可能存在。然而,要知道哲学不仅想要成为精密科学,而且也想追求“最重要的”,想要寻找“最重要的”,想要洞悉生活之根!于是,它面临这样一种两端论法:你一旦听从理性,便会得到精密科学,但会远离“最重要的”。你想要“最重要的”,也就是说,你如承认“最重要的”在这些深部根系所在的地方,你就得摒弃理性,摒弃这样一种希望,即什么时候你终将会有充足的信心,相信你所认为是根的东西,实际上也真的就是根。因此理性正因为它能给人信心才会永远吸引人,这信心也就是就连如此有节制并吝于言辞的斯宾诺莎如此激情洋溢地谈论的那一确定性。理性是道德的亲兄弟,它善于以非理性的方式,亦即以逻辑学中被称为人所适用的证明的方式行动。当然,对此理性是永远也不会承认的,而当人们对他的不忠实表示怀疑时还会很生气。它向往绝对的不动情感和高度的客观性。但我仍然认为,如果叔本华没有写他那“后哲学”,而是按照其论文《性爱的形而上学》的提纲以“客观理性形而上学”为题写了文章的

话，那么，他的哲学会因此而增色不少。因为，如果意志是生活的形而上学基础是确实的话，那么，所谓理性“挣脱”开飞奔向自由，从其服务角色中得以解脱出来的说法，就未见得正确了。更正确的说法是，在理性按照意志的吩咐和指令所创造的所有幻想中，其有关自由的理想同样也是一种极纯粹的幻想，而且还是一种为了意志的需要和需求而创造的幻想。意志需要使理性能想象自己是自主的和合法的。因此，意志促使一些人具有逻各斯的思想，而使叔本华，尽管太初之时并无逻各斯，但仍然使其能得以摆脱生活的形而上学本质。如此成功地嘲弄了人类幻想的叔本华，自己却掉进了其深刻思想的陷阱，以致到后来也相信生活根本上是一场骗局，而且在这个问题上，与所有的人共其命运。在所有这一切之中，矛盾和混乱混淆之处多得无计其数，但我不认为哲学的任务就只在于无论如何如果不能解开，哪怕能够断然解开生活中一切难解之结。如果生活中充满了混淆的话，那么，哲学却不能也不愿无论如何也要追求“清晰明确性”。如果生活中不乏矛盾的话，那么哲学以矛盾为生存资源。我认为使生活充满混淆和矛盾应当归功于叔本华。当然，他是受“理性”的迷惑，但应当给他一个公正：在他那里有时“意志”的声音是如此高亢，如此威严，以致理性的观点似乎根本就不再存在了。无怪乎他会那么喜欢谈论音乐的形而上学意义。在他的哲学中有许多音乐，那音乐无论是在开端还是在终结，都不知道什么是“话语”。当然，每种哲学，甚至包括亚里士多德的哲学在内，都整个存在于“音乐之中”。换言之，哲学家不光能看见，而且还能听见，而哲学的来源不光是“精神”视力，而且还有“精神”听觉，或许还有——谁知道呢？——精神触觉（如普罗提

诺那样)，精神嗅觉和味觉……我们甚至无法确信是否还有某些“感性能力”是心理学尚未发现的，它们乃是或永远都是高级哲学启示的亲戚。无论如何，有一点很清楚，即叔本华无论如何也不该为了理性而忘掉意志，就算他弄清了意志，即形而上学的终极“本质”无法提供任何科学的认识。从中所能得出的结论仅仅是，科学认识不是一种最高级最完善的认识类型，因此，它无法把我们引导到万物之源上来。而且，有一种认识，一种“逻辑构架”和科学认识的逻辑构架无丝毫相似之处。哲学家不仅无权蔑视它们，而且他还有直接义务，或不如说他拥有一种帝王般的特权而只探索这样一种认识。而受其蛊惑的叔本华却这样写道：“哲学的价值和尊严在于它摒弃一切不允许予以论证的推断，作为资料，无论其为外在感性世界的，还是我们的理性为了理解这一世界而创造的形式，抑或人人共有的自我个性意识中那些只能被可靠地予以证实的事实，只有这些是它所能接受的。”(Die Philosophie hat ihren Wert und ihre Würde darin, dass sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäht und in ihre Data nur das aufnimmt, was sich in der anschaunlich gegebenen Aussenwelt, in der unsern Intellekt konstruirenden Formen zur Auffassung derselben und in dem Allen gemeinsumen Bewustsein des eigenen selbst sicher nachweisen lässt.)

这段话表达了这位哲学家全部一致之处和所有偏见。只有以为自己已经彻底地、永远摆脱了服务性用途，并且成为自己的主人的理性，才能说出这样的话。这和那则渔夫和金鱼的故事完全一样。理性想要使生活本身成为它的跟班！它藐视一切无法被证实

的观点，它只承认人人共有的意识，只看中可靠的知识。它不接受“才华”：而只汲取属于它的一切——即“从自身汲取”一切。所有这一切当然都是约定俗成的谎言，而叔本华自己的著作就是对这一谎言最好的揭露，我们在其著作的每一页都可以找到这样一些论断，它们根本没有任何根据，也无权觊觎无论何种证明。如果我们从其书中删除与其为哲学所提要求不符的文字，那么，剩下的就只有数十页一般性论断，它们与哲学无任何关系，也就是说，剩下的就只是一只破洗衣盆：哲学家们所能剩下的一切，都会自觉服从“科学性”这一传统。

但叔本华不是这样：他毫不拘谨地既褒扬也贬低理性。一旦必要，他就会回想意志的“首要地位”而嘲弄那些只信任纯理性的人。你只须从上文所引用的地方再翻过一页，就会看见和叔本华和睦相处的那些人，一想到理性便会窘迫起来，更遑论精密科学了。他和西里西亚的阿格鲁斯对话，为梅耶特·恩格哈特和德国神学而喜悦，赞扬著名的寂静无为主义者莫里诺斯，就好像刚才大谈哲学之科学性的，不是他，而且，他还平心静气地说：“完全彻底地只采用这种思维方式的任何哲学……都必须是虚假的。”(Jede Philosophie, welche consequenterweise jene ganze Denkunksart verwerten muss…notwendig falsch sein muss.)而且，似乎是为了使每个人都能更加强烈地确信他对悖论远比对“有根据的”真理更亲近，他在几页之后又引用了圣奥古斯丁的下述言论：“我知道有些人总在喋喋不休地说些什么，须知如果所有人都想放弃一般综合概括的话，那人类又怎么能生存下去呢？呵，要是所有人都想要这样的话，只有在爱情中、心地纯洁、良心清白、信仰诚挚：那样神

之王国定会很快到来，因为世界的末日来得更快了。”（novi quosdam，qui murmurent：quid si inquiunt，omnes velint ab omni concubitu abstinere，unde subsistet genus humanum? Utinam omnes hoc vellent! Dumtaxat in caritate，de corde puro，ex conscientia bona，ex fide non ficta：multo citius Dei civitas，compleretur，ut accelleraretur terminus mundi.）你倒是分析一下这是什么：是经过理性“论证”的只在哲学中有其地位的观点，还是从一个神秘的来源——“只要我愿意我就下命令，让意志永远高于理性”（sic volo，sic jubeo，sit pro ratione voluntas）①——而来的任性的论断。

我不想继续堆积引文了，尽管在叔本华此著的这一章以及其他著作里，还有许多非常有趣的言论能够更加清晰地证实，他对他本人所提出的一般性论断也十分冷淡。因为即使不继续引用也足以证实，其哲学追求的来源最不可能是“纯理性”和“人人共有的意识”。他能看见、听见、摸见等等，而且，与“证明”比，他在更高程度上信赖自己的直接印象。

叔本华之所以能成为他所成为的样子，只是因为一旦必要，他就敢于蔑视任何理性（ratio），而给其意志（voluntas）以充分的自由。是给自己的、而非“一般的”意志以充分自由。这也就是他“自己的”、创造性的、活跃的意志，它冲破“永恒的”法则，挣脱永远与其自身相等的一般的怀抱，或许只为了开始一种临时的、多变的却自主的生活。而如果说在叔本华那里理性毕竟仍是一切活人和死

① 语出路德。——原编者注

者的终极判官的话，那么，这显然仅只表明人类的偏见有多么牢固，多么不可动摇，或也可以说，至高无上者的决断如何不可改变。

须知“理性”就是上帝安排在伊甸园的门口把人从园中驱赶出去的那位天使和他的火之剑。而且——这事真使人惊奇！——叔本华并不喜欢旧约，却认为堕落的传说具有深刻的含义和巨大的秘密。可他还是不善于或是不愿意认为，我们始祖的原罪，如今根据继承法传承下来的原罪，其之所以可怕，就在于人一旦吃了认识树之果实，如今已经除了借助于一般概念外，已经不会有另外一种思维方式了，并且人们永远都在寻求“证明”。为了能听见莫里诺斯的话，叔本华就应用西里西亚的阿格鲁斯或梅耶特·恩格哈特来检验他。只有当他确信“人们”全都在说着同一件事时，叔本华才会相信它们，并邀请别人也相信它们。也就是说，他事先就先已认定“人所共有的意识”是真理和谎言的最高法官。然而，假使他所审问过的所有人的证词真的很一致，而且证实他们如叔本华所认为的那样，相互之间既无直接也无间接的影响的话，那么，这也根本不足以使其成为其学说真理性的保障。它们或许全都是同一场骗局和同一种幻想的牺牲品。须知被海洋隔开的东西两半球的人们，都同样相信天即苍天，大地是一动不动的等等。他们全都被骗了。

所以，无论莫里诺斯、西里西亚的阿格鲁斯还是居伊夫人及其他人，也同样可以受骗，而叔本华对之给予厚望的“理性”方法，只能提供毫无疑问性的外观。而指望凭借一般概念寻找真理的哲学，也生活在幻想之中。而在莫里诺斯身上所发生的事，以及他的所见所闻，只是对他而言具有意义，而且，它们处于一切“一般”之

外。至于在西里西亚的阿格鲁斯身上所发生的,已是第二种,而圣特蕾莎身上所发生的,则是第三种。用西里西亚的阿格鲁斯来检验或反之,都只不过意味着摒弃他们二人的经验。而根据两个、三个或随便多少人的经验得出会有一般也可能有一般的结论,则更其糟糕。

这样一来,逻辑之"眼"在创造着坚实透明概念的幻想,犹如肉眼在创造着水晶般碧蓝的苍穹幻想一样。一般和必然性主要是一种非存在。只有理解这一点,哲学才能赎回亚当之罪,从而走向"生命之源",走向"最重要的",即人类数千年以来一直都在幻想的最重要的问题。